



Terminar la revolución. Manuel Ancízar y el Eclecticismo filosófico en Colombia, s. XIX.

Mario Alejandro Molano Vega

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia

2017

Terminar la revolución.

Manuel Ancízar y el Eclecticismo filosófico en Colombia, s. XIX

Mario Alejandro Molano Vega

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Doctor en Filosofía

Director:

Doctor, Lisímaco Parra París

Línea de Investigación:

Pensamiento colombiano

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2017

Agradecimientos

Quisiera expresar mis más profundos agradecimientos al profesor Lisímaco Parra, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, quien me ha guiado en este proceso de investigación con la paciencia y generosidad que lo caracterizan e incluso me alentó en los momentos de mayor incertidumbre. También estoy en deuda con el profesor Elías Palti quien me acogió en su seminario "La génesis de la democracia moderna. Perspectivas históricas y debates contemporáneos", en la Universidad de Buenos Aires, y me hizo importantes sugerencias y observaciones en varios momentos del proyecto. Los profesores del seminario sobre historia conceptual de la Universidad de San Martín (hoy Maestría en Historia Conceptual): Claudio Ingerflom, Giuseppe Duso y Sandro Chignola, así como los compañeros que allí conocí, contribuyeron de manera significativa a mi manera de comprensión de la historia de los conceptos. Agradezco igualmente al profesor Francisco Ortega, del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, y al profesor Gilberto Loaiza Cano, del Departamento de Historia de la Universidad del Valle, quienes me escucharon como ponente en el XIV Congreso Colombiano de Historia y cuyos trabajos investigativos me ayudaron siempre a entender la compleja historia política del siglo XIX colombiano. Asumo la responsabilidad de las lagunas y errores cometidos en esa difícil materia. Estoy en deuda con la Escuela de Verano de Historia Conceptual-Concepta y al Colegio de México por haberme permitido asistir a la primera versión de este evento académico que reunió a profesores especialistas como Javier Fernández Sebastián, João Paulo Pimenta, Martin Burke y Guillermo Zermeño, entre otros, y donde pude exponer mi proyecto. Por su parte, la Universidad Jorge Tadeo Lozano me prestó un apoyo valioso en distintos momentos de mi investigación, especialmente al concederme la licencia que me permitió realizar mi pasantía de investigación en la ciudad de Buenos Aires. Esta investigación no habría llegado a

completarse sin la paciencia y el apoyo incondicional de mi esposa, Norma Donato. Fue ella quien me dio el ánimo necesario para seguir adelante cuando estaba a punto de rendirme. Mi amor y gratitud estarán siempre con ella. Agradezco también a mi madre Dora Vega y mis hermanos Camilo y Diana, quienes siempre me alentaron en este difícil camino.

Resumen

La presente investigación se inserta en el campo de la historia de la filosofía en Colombia. En primer lugar, su objetivo consiste en examinar el paradigma de la historia de las ideas que ha sido aplicado en nuestro país (capítulo 1) y ponerlo en diálogo con los horizontes investigativos abiertos por la historia de los conceptos (Reinhart Koselleck) y la historia de los lenguajes políticos y sociales (John Pocock, Quentin Skinner) (capítulo 2). En segundo lugar, el objetivo es abordar el discurso filosófico del intelectual neogranadino Manuel Ancízar (1811-1882), para examinar la forma en que responde a la problemática política de su momento histórico (capítulo 3). Esta problemática se formula en términos de “terminar la revolución”, lo cual implica tanto una tarea de estabilización política y social, como una tarea de cumplimiento de objetivos establecidos por la Revolución francesa y por la Independencia. Encontramos que el discurso de Ancízar se inserta dentro de un paradigma discursivo denominado Eclecticismo filosófico construido por autores franceses (François Guizot, Victor Cousin) y asimilado por intelectuales cubanos (capítulo 4). A partir de este discurso se impulsan en la Nueva Granada procesos de educación política y lucha electoral, reforma estatal y concepción de un sistema de educación pública (capítulo 5); también se construyen las bases de una cultura estética republicana (capítulo 6). La investigación concluye que el discurso empleado por Ancízar combina una visión moralizada de la política con una filosofía esencialista de la historia. De esta forma el poder político se naturaliza como ejercicio de gestión social por parte de las élites ilustradas y el proyecto de construcción nacional se idealiza como destino histórico. No obstante, se trata de un momento específico en el proceso desencadenado por el advenimiento de la política moderna.

Palabras clave: historia de las ideas, filosofía en Colombia, historia conceptual, historia de los lenguajes sociales y políticos, Manuel Ancízar, Eclecticismo filosófico.

Abstract

The present research is inserted in the field of the history of Colombian philosophy. In the first place, it's objective is to critically examine the paradigm of history of ideas, that has been applied in our country (chapter 1) and put it in dialogue with research horizons opened by german history of concepts (Reinhart Koselleck) and the history of political languages (John Pocock, Quentin Skinner) (chapter 2). In the second place, the objective of this research is to face the philosophical speech of the neogranadian Manuel Ancizar (1811-1882) in order to examine how it answer to the political problems of his historical context. Those political problems are formulated in terms of "to finish the revolution", that implies both a task of political and social stabilization and fulfilling the objectives established by the French revolution and the independency. We find that Ancizar's speech is inserted inside a paradigm called Eclecticism builded by French authors (François Guizot, Victor Cousin) and embraced by Cubans intellectuals (chapter 4). From this speech are driven process of political education and electoral struggle, public reforms and design of a public education system in Nueva Granada (chapter 5); also from this speech are built the foundations of a republican aesthetic culture (chapter 6). This research concludes that the Manuel Ancizar's speech combine a moralized vision of politics with an essentialist philosophy of the history. In this way, the politic power is naturalized like a social management exercise by educated elites and the project of national devolpment is idealized like historical destination. However, it is a specific moment in the process triggered by the coming of modern politics.

Keywords: History of ideas, Colombian philosophy, conceptual history, history of political languages, Manuel Ancizar, Philosophical eclecticism.

Contenido

Resumen	IX
Lista de figuras	XI
Introducción.....	1
Primera parte: historia de la filosofía en Colombia. Más allá de la historia de las ideas.	6
1. Historia de la filosofía en Colombia: estado del arte y reflexiones	7
1.1. Jaime Jaramillo Uribe y la investigación en historia de la filosofía	9
1.2. Normalización, latinoamericanismo e impostura.....	14
1.3. Nuevas perspectivas	19
1.4. Conclusiones: limitación de la historia de las ideas	23
2. Más allá de la historia de las ideas: historia conceptual y de los lenguajes políticos.....	28
2.1. De la historia de ideas a la historia de conceptos:.....	28
2.1.1. Historias de conceptos y modernidad	34
2.1.2. Ilustración y <i>Bildung</i>	38
2.2. De la historia de ideas a la historia de lenguajes políticos:	41
2.3. Conclusiones: hacia una historia no esencialista de la filosofía	49
Segunda parte: Terminar la revolución. Manuel Ancízar y el eclecticismo filosófico	56
Introducción.....	57
3. Discurso filosófico-político de Manuel Ancízar. Contexto histórico y vocabulario.	62
3.1. Contexto histórico	62
3.2. Vocabulario filosófico-político.....	68
3.2.1. Psicología y teodicea: ciencia positiva y fe religiosa	69
3.2.2. Perfectibilidad, progreso, historia.....	74
3.2.3. Sociedad, democracia, revolución, igualdad	78
3.2.4. Moral y política: libertad, justicia, gobierno.....	85

3.2.5. República democrática	95
3.3. Conclusión: vectores del discurso filosófico-político de Manuel Ancízar	97
4. Doctrinarismo y Eclecticismo francés: adopción de un paradigma discursivo	102
4.1. Terminar la Revolución: Guizot y el problema del gobierno	109
4.2. Filosofía y gobierno: Victor Cousin y el Eclecticismo francés	128
4.3. El Eclecticismo en Cuba	150
4.4. Conclusión: la política como gestión social y su fundamento histórico-filosófico	169
5. Manuel Ancízar y los potenciales del eclecticismo en la Nueva Granada	172
5.1. Educación política y pugna electoral	174
5.2. Reforma del Estado	193
5.3. La necesidad de un sistema educativo	201
5.4. Conclusión: fricciones entre el discurso y la realidad	208
6. Hacia una cultura estética republicana	211
6.1. Componentes conceptuales: sensibilidad como facultad del espíritu	211
6.2. Literatura e imagen	226
6.3. Conclusiones: cultura estética y representación política	247
Epílogo: naturalización del poder político e idealización de la temporalidad	250
Bibliografía	253
Anexos	263
A. Lecciones de Moral. Transcripción del texto de Manuel Ancízar	263
B. Tabla comparativa de constituciones del siglo XIX en Colombia	311
C. Modelos visuales de Santa Bárbara mártir	315

Lista de figuras

Ilustración 1. Manuel Ancízar. <i>Casa de Boyacá provincia de Tunja</i> . Boceto a lápiz. Libreta I. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia.	234
Ilustración 2. Carmelo Fernández. <i>Tunja. Casa de Boyacá provincia de Tunja. Cuartel general de Barreiro en 1819</i> . Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 36.	235
Ilustración 3. Manuel Ancízar. <i>Piedra de Gámeza</i> . Boceto a lápiz. Libreta I. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia.	237
Ilustración 4. Carmelo Fernández. <i>Piedra grabada de Gámeza. Provincia de Tundama</i> . Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 37.	238
Ilustración 5. Manuel Ancízar. <i>Piedra pintada de Saboyá</i> . Boceto a lápiz. Libreta I. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia.	239
Ilustración 6. Carmelo Fernández. <i>Piedra pintada de Saboyá. Provincia de Vélez</i> . Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 138.	239
Ilustración 7. Carmelo Fernández. <i>Vélez. Arriero i tejedor de Vélez</i> . Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 142.	244
Ilustración 8. Carmelo Fernández. <i>Vélez. Estancieros de las cercanías de Vélez. Tipo blanco</i> . Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 134.	244
Ilustración 9. Carmelo Fernández. <i>Soto. Tejedoras i mercaderes de sombreros nacuma en Bucaramanga - Tipos blanco, mestizo i zambo</i> . Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 133.	246
Ilustración 10. Jan Vierix (1544-1625). <i>Santa Bárbara virgen y mártir</i> . 1612? Grabado a partir de diseño de Jan van der Straedt (Stradanus, 1523-1605), publicado por Philip Galle (1537-1612)	315
Ilustración 11. Baltasar Vargas de Figueroa (1629-1667). <i>Santa Bárbara mártir</i> . s. XVII. Colección Lozano Ortiz. Bogotá, Colombia.	316

Introducción

La investigación que presento parte del interés por replantear la forma tradicional de la historia de la filosofía como una historia de ideas. Aunque este paradigma ha cumplido una importante función como conciencia histórica de la filosofía en nuestro país, no obstante su manera de entender la relación entre historia y filosofía parte de supuestos que han sido fuertemente cuestionados. Se trata particularmente de descentrar las ideas y las doctrinas como objetos de estudio que poseen un desarrollo temporal. En contraste, buscamos comprender la forma en que la filosofía elabora conceptos y discursos que están situados en contextos históricos problemáticos a los cuales intentan dar respuesta. Desde esta óptica que adoptamos, la filosofía es productora de paradigmas de pensamiento y matrices discursivas mediante las cuales los sujetos construimos interpretaciones de nuestro propio mundo y trazamos rutas de acción y comportamiento social. La historia no es en este sentido una narrativa sobre el decurso temporal de una determinada doctrina o idea, sino antes bien es la fuente de problemas que interpelan y afectan nuestros modos de interpretar y actuar en el mundo, esto es, de nuestros paradigmas intelectuales. Más que una historia de la filosofía (tradicionalmente entendida) nos interesa en este sentido examinar la condición histórica de los conceptos y los lenguajes que empleamos efectivamente para organizar la vida social y política de nuestro país.

Ahora bien, una tarea semejante plantea a su vez la exigencia de captar los discursos filosóficos como intrínsecamente políticos. Pero esto no quiere decir que aplicamos una reductiva crítica ideológica a la filosofía, sino que nos esforzamos por entender que la filosofía, en su labor productiva de conceptualidades y modos de inteligibilidad de los estados de cosas, se encuentra inscrita dentro de los escenarios polémicos de la construcción de nuestras sociedades. Esta inscripción de la filosofía en el mundo polémico de la política tampoco se reduce a un ensamblaje funcional entre sistemas de dominio y conceptos. Los paradigmas intelectuales que usamos no son simplemente un reflejo de las relaciones de poder, están cargados de tensiones internas, son apropiados en sentidos diferentes y su relación con las estructuras sociales es problemática.

La búsqueda de una forma diferente de entender la historia de la filosofía, nos llevó a su turno a la pregunta por la construcción en Colombia de un proyecto político republicano. Es allí donde

aparece en el horizonte investigativo la figura del intelectual neogranadino Manuel Ancizar. A partir de la valiosa biografía que el historiador Gilberto Loaiza Cano le dedica a Ancizar y del acceso al Fondo Ancizar en la Universidad Nacional de Colombia, pudimos descubrir en este personaje uno de los gestores más importantes del proyecto de una “república democrática”, utilizando sus propios términos. Ancizar prácticamente no había llamado la atención de filósofos o historiadores de la filosofía, exceptuando las menciones que hace Jaime Jaramillo Uribe sobre él en *El pensamiento colombiano del siglo XIX*. Allí afirma que Ancizar fue uno de los intelectuales que contribuyó al ensayo de mezclar “la corrección de las fórmulas de liberalismo romántico y radical de ascendencia francesa, con un neoliberalismo de origen inglés”; y lo ubica junto a Miguel Samper, José María Samper y Florentino González como uno de los “más notables representantes del liberalismo clásico que tuvo Colombia en el siglo XIX” y quienes “recibieron la impronta del pensamiento liberal inglés” ([1964] 1996, págs. 170, 253).

Al adentrarnos en el estudio de las fuentes primarias, el caso de Ancizar comenzó a revelarnos una problemática política que surgía del contexto histórico de mitad del siglo XIX y que su discurso filosófico trataba de responder. Esa problemática se sintetizaba en la fórmula “terminar la revolución”, la cual encierra un doble sentido. En primer lugar, se refería a la necesidad de poner fin a la inestabilidad de un mundo político que había quedado completamente trastocado por la Revolución política en Francia y los procesos de independencia de los Estados Unidos y de las colonias españolas en América. En segundo lugar, “terminar la revolución” quería decir concluir una tarea o llevar a término un proyecto que se entendía como necesario e irrenunciable desde que la revolución y las independencias habían triunfando. Para responder a este problema era menester, entonces, la combinación de la defensa de derechos, el desarrollo económico, el equilibrio e independencia de poderes, con la restricción de la participación popular en la política, la lucha contra los caudillos militares y la legitimación de élites sociales como detentadoras del poder político. Asimismo era indispensable plantear la creación de órganos de formación de la opinión pública, de un sistema educativo y de una cultura nacional republicana. Estas instituciones resultaban necesarias justamente en virtud de crear lazos más robustos entre el poder político y las bases sociales populares, a través de la representación de los fines morales del ser humano, de la historia y del destino de la nación.

Al mirar en una perspectiva más amplia, encontramos que Ancízar enunciaba su discurso liberal republicano desde un paradigma cuyos principales artífices eran intelectuales franceses a los cuales se ha prestado poca atención desde nuestro país y, no obstante, resultan una pieza clave para entender nuestra propia historia intelectual y política. Ellos eran François Guizot y Victor Cousin, organizadores del círculo de los doctrinarios y de la escuela filosófica del eclecticismo francés respectivamente. Los discursos de Guizot y de Cousin fueron a su vez interpretados y discutidos por intelectuales con los cuales Ancízar pasó sus años de formación en la Isla de Cuba. Ese proceso de asimilación también dejó sus huellas en nuestro intelectual neogranadino.

Ahora bien, este ejercicio de rastreo y recuperación de las fuentes usadas por Ancízar, nos permitió reconstruir lo que podemos denominar el *contexto lingüístico de enunciación* de su discurso (Pocock J. , 2011); o, para decirlo en otras palabras, el paradigma filosófico-conceptual desde el cual hablaba nuestro personaje. Lo que observábamos era que el doctrinarismo y el eclecticismo francés constituían más que una doctrina particular, un *lenguaje político y filosófico* caracterizado por un vocabulario conceptual específico que debíamos describir y analizar. A su turno, la conexión de Ancízar con el lenguaje del doctrinarismo y el eclecticismo francés nos permitió captar que en vez de ser una particularidad histórica neogranadina, la necesidad de estabilizar sociedades posrevolucionarias y posindependentistas pertenecía a un proceso más profundo que consistía en lo que François-Xavier Guerra denominó el nacimiento común del área Latina (Francia, España y Latinoamérica) a la política moderna (Guerra F.-X. , 2001, pág. 370). En su momento inicial, este proceso irrumpe como crisis profunda que sacude los fundamentos del poder político durante la Revolución francesa y los procesos independentistas hispanoamericanos. Pero posteriormente se producirá una crisis que afecta directamente el principio del pueblo y de la nación como instancias constituyentes del poder político. Este momento corresponde en Francia a lo que Pierre Rosanvallon llamó “el momento Guizot”, es decir, a los años de la Monarquía de Julio (1830-1848); mientras tanto, en Hispanoamérica se producirá como el ascenso de lo que Elías Palti llama, en el caso mexicano, un “lenguaje estratégico de acción sobre la sociedad civil”, hacia mitad del siglo XIX (2005, pág. 487). El problema a resolver era la conciliación entre el principio de la soberanía popular como fundamento del orden político moderno y la necesidad de formar una sociedad cohesionada que configurase “cuerpo de pueblo” y fuera gobernable, en palabras de Ancízar (*Lecciones de Moral*). Era tarea de las élites políticas crear una tal cohesión social y encontraron en los discursos de tono romántico sobre la superioridad moral, sobre el desarrollo

histórico de la civilización y sobre el sueño de la república, un poderoso instrumento. Justamente es este el momento en que el discurso de Ancízar cobra sentido dentro del proceso político de la modernidad, al cual está indisolublemente ligada la historia intelectual y política de nuestro país.

Al estudiar el tipo de respuesta que el discurso de la política como gestión y acción estratégica sobre la sociedad ofrece ante la crisis de la soberanía popular, lo que hallamos fueron sus profundas tensiones internas. La primera de ellas y quizás la más palpable fue la paradójica conjunción de la búsqueda de apoyo popular y de la afirmación de las desigualdades sociales sobre las cuales se naturalizaban relaciones de dominio y sumisión. Podríamos decir acaso que el discurso de Ancízar es simultáneamente democrático y antidemocrático: a la reivindicación de los derechos y libertades superpone la afirmación clasista de la superioridad y la inferioridad. Pero también encontramos otras tensiones. La búsqueda de un poder descentralizado que permeara más eficazmente en la sociedad y permitiera el balance de poderes, sirvió a la vez a un proceso de desregulación de los poderes regionales. La representación de un proyecto político republicano orientado hacia el progreso de la nación albergaba, al mismo tiempo, la mirada prejuiciosa frente a las clases populares y las excluía de participar en la formulación y la construcción de ese proceso más que como grupos subordinados.

Guardo la convicción de que las aporías y tensiones del discurso filosófico que Ancízar adopta pueden resultar iluminadoras para pensar críticamente la coyuntura actual que nuestro país atraviesa. Justamente necesitamos abrir el espacio político para construir proyectos de nación pluralistas, de manera que debemos encontrar alternativas a los lenguajes políticos y filosóficos de la representación y la gestión social. Especialmente se trata de entender con mayor amplitud de qué forma aún nos alcanza el nacimiento a la política moderna. Nuestro escenario histórico actual quizás pueda comprenderse como el resultado de crisis sucesivas de la política de la representación y el disciplinamiento social que encuentra sus primeras formulaciones en la segunda mitad del siglo XIX. Pero quebrar estos discursos supone el desafío de entender la política como un espacio abierto de debate en el que debemos construir colectivamente los futuros a los que deseamos acceder.

Como ya puede verse por lo anterior, la investigación se organiza en dos partes. La primera de ellas palntea un estado de la investigación sobre la historia de la filosofía en Colombia con el objetivo de trazar las limitaciones del paradigma de la historia de las ideas (Capítulo 1).

Posteriormente, quisiera plantear un diálogo con la *historia de los conceptos* y la *historia de los lenguajes políticos* que nos permita abrir los horizontes de investigación histórico-filosófica (Capítulo 2). La segunda parte de la investigación inicia con la contextualización y delimitación del vocabulario filosófico y político empleado por Manuel Ancízar (Capítulo 3) y pasa a identificar el paradigma intelectual dentro del cual se inscribe este discurso (Capítulo 4). Los últimos dos capítulos se proponen rastrear las formas mediante las cuales el discurso del eclecticismo filosófico sirvió como plataforma para la lucha electoral, la reforma estatal, el diseño de un sistema de educación nacional (Capítulo 5) e incluso sentó las bases para construir una cultura estética republicana (Capítulo 6).

Primera parte: historia de la filosofía en Colombia. Más allá de la historia de las ideas.

1. Historia de la filosofía en Colombia: estado del arte y reflexiones

En este capítulo inicial me propongo realizar una revisión de la bibliografía más relevante que trata sobre la historia de la filosofía en Colombia. Con este ejercicio busco plantear una pregunta por la conciencia histórica que la filosofía posee de sí misma, las formas en que realiza esta conciencia empelando conceptos y estructuras narrativas, y sobre todo, el modo de darse a sí misma un papel en la vida política y cultural del país.

Antes de seguir adelante, sería oportuno delimitar el enfoque a fin de prevenir un par de malentendidos. En particular, trataremos de tomar distancia con respecto a una historia idealista de la filosofía para la cual ésta es una entidad autónoma que despliega su proceso histórico desde sí misma a través de las generaciones. Pero tampoco quisiera enfocar el problema desde la perspectiva de un análisis sociológico del “campo” de la filosofía, es decir, de la manera en la cual los filósofos y sus huestes se relacionan entre sí alrededor de la filosofía como actividad que ellos mismos producen. Lo que me propongo interrogar es la forma en que determinadas personas, en determinados momentos de la historia colombiana, han intentado organizar una serie de hechos pasados bajo categorías o denominaciones como “pensamiento colombiano” o “filosofía colombiana”. Lo que espero observar es la manera en la cual se producen este tipo de esfuerzos y se recurre en ellos a determinadas categorizaciones y estructuras de organización temporal que nos permiten discutir sobre la existencia o no de la filosofía o el pensamiento colombiano; sobre sus distintas épocas (filosofía colonial, filosofía de la Ilustración, filosofía moderna); sobre sus partidos (tomismo y neotomismo, utilitarismo y positivismo, marxismo, existencialismo, racionalismo); o sobre sus funciones políticas y culturales (mantener tradiciones, generar pensamiento crítico moderno, generar identidad arraigada localmente, etc.). Desde este punto de vista me refiero a la filosofía y a su conciencia histórica como acontecimientos que son interpretados y en cierta manera producidos a través de la reflexión conceptual misma y dentro de horizontes históricos que son en sí mismos heterogéneos y disímiles.

La organización que propongo para hacer inteligible este recorrido plantea tres estaciones: en la primera de ellas nos encontraremos con la figura central e ineludible de Jaime Jaramillo Uribe como primer gestor de una conciencia histórica de la filosofía en Colombia en la década de 1950. La segunda estación nos conducirá a los autores que siguieron de alguna manera la estela de Jaramillo Uribe desde finales de los años 60, si bien en direcciones distintas e incluso opuestas. De una parte, Rubén Sierra Mejía desarrolla sus estudios sobre el impacto que representó en Colombia el estudio de la filosofía moderna (Nietzsche; Husserl y Heidegger; Marx y la Escuela de Frankfurt; Max Scheler) principalmente en el círculo de profesores que fundaron el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional. De otra parte, se encuentra el proyecto de entender la filosofía en Colombia como un proceso histórico que debe desembocar en un pensamiento más radicalmente propio, esto es, colombiano y latinoamericano. Este proyecto fue liderado por Germán Marquínez Argote en los años 70 y 80, y se extiende hasta la actualidad. En medio de este escenario me gustaría detenerme en la voz crítica, incluso virulenta, de Rafael Gutiérrez Girardot, a finales de la década de 1980. Quisiera interpretar esta irrupción de Gutiérrez como punto en el cual podría encontrarse el quiebre de la conciencia histórica de la filosofía que se había venido produciendo en nuestro país. Todo esfuerzo de entender o interpretar la historia de la filosofía en Colombia debe enfrentarse al cuestionamiento que me parece estar en el fondo de las “provocaciones” de Gutiérrez: ¿no se ha convertido la historia de la filosofía en Colombia en un acto de disimulo, de impostura o de simulación que busca ocultar el hecho crudo y duro de nuestro fracaso en el intento de constituir el pensamiento autónomo en una función central dentro de nuestra sociedad? En la medida en que este cuestionamiento apunta al centro mismo de lo que significa la filosofía y de su papel en las sociedades modernas, encuentro que abre una etapa diferente en la construcción de la conciencia histórica de la filosofía en nuestro país. Así trataré de dar una mirada a algunas de las contribuciones a la historia de la filosofía que se han elaborado a partir de finales del siglo XX.

Para finalizar el capítulo quisiera presentar algunas reflexiones críticas sobre el recorrido propuesto. Me interesa proponer la tesis de que la conciencia histórica de la filosofía en Colombia no puede desligarse de la reflexión sobre el papel que la filosofía cumple en la construcción de una sociedad moderna. La pregunta por la historia de la filosofía no tiene sentido más que como pregunta por la filosofía en tanto productora de legitimidad e institucionalidad política en función de las libertades y el desarrollo social equitativo; igualmente como productora de valores culturales

y modos de comportamiento colectivo que alientan la autonomía de los sujetos, la ampliación de los conocimientos y la ciencia, la expresión libre de las diversas formas de vivir. Desde esta perspectiva, la historia de la filosofía en Colombia debe entenderse como una labor que va más allá del necesario trabajo de recopilación y organización cronológica de autores y obras. Se trata de indagar por la inextricable relación entre filosofía y modernidad que se despliega en nuestra historia colombiana quizás ya desde el período colonial, resulta fundamental en la construcción de la nación y, aún hoy día, se pone en juego cuando intentamos responder a los desafíos de la educación como función social básica, el lugar que ocupamos como país latinoamericano en el orden mundial y la necesidad de construir una sociedad política pluralista, tolerante, pacífica y equitativa.

1.1. Jaime Jaramillo Uribe y la investigación en historia de la filosofía

La historia de la filosofía en Colombia, en cuanto campo de investigación historiográfico, se inaugura con tres escritos de Jaime Jaramillo Uribe. Se trata de dos ensayos: “Tradición y problemas de la filosofía en Colombia” ([1953] 2002), “Antecedentes de la filosofía en Colombia” (1960); y un libro que sin lugar a dudas puede considerarse como fundacional para esta área de la historia intelectual: *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* ([1964] 1996). A esta lista debe sumarse la separata *Proceso de la filosofía en Colombia* que la Universidad de Antioquia publicara en 1960, en la cual se encuentran el mencionado ensayo “Antecedentes...”, de Jaramillo, y el texto de Jaime Vélez Correa, “La filosofía colombiana en el presente” (1960, págs. 892-1010). Vélez Correa daba a conocer allí la opinión de los filósofos del momento sobre la existencia o no de la filosofía colombiana y presentaba un panorama de la disciplina en esos años. Circulando como una separata especial de la Revista de la Universidad de Antioquia en 1960, *Proceso de la filosofía en Colombia* intentaba ser el primer relato de la historia de la filosofía en nuestro país.

Estos primeros escritos revelan que la historia de la filosofía colombiana surgía de una coyuntura importante: el problema mismo de la existencia de una filosofía colombiana y las implicaciones de su existencia o inexistencia. En efecto, un buen número de filósofos de esos años respondieron negativamente la pregunta planteada por Vélez Correa: “No espere nadie hablar de filosofía

colombiana” (Fernando González), “no hay un pensamiento propio de Hispanoamérica, y por consiguiente, de Colombia” (Abel Naranjo Villegas), “No se puede hablar de filosofía colombiana porque primero hay que crear unas cuantas cosas previas” (Rafael Gutiérrez Girardot), “No existe a mi juicio filosofía colombiana porque los problemas filosóficos no son *nuestros*” (Cayetano Betancur). El propio Jaramillo Uribe se preguntaba en 1953 “¿Tiene algún sentido hablar de una tradición colombiana en materia de filosofía?”, acto seguido reconocía, como tantos otros, el panorama desolador que ofrecía nuestro país en materia filosófica si se pensaba en aportes, producciones, conocimiento riguroso y planteamiento de problemas propios (1960, págs. 895-898). Pero Jaramillo logra enfocar la cuestión desde un punto de vista diferente que nos lleva a observar la manera en la que está construida la historia de la filosofía en Colombia en esta etapa inicial. Se trataba de comprender la filosofía como un saber histórico al menos en tres sentidos.

En primer lugar, la filosofía debía ser entendida para Jaramillo como una de las áreas constitutivas de la cultura, sin la cual era imposible comprender el desarrollo histórico del país de una forma amplia. La filosofía no se encontraba simplemente superpuesta a las condiciones sociales de una nación, sino que jugaba un papel decisivo en sus procesos históricos. Ese papel consistía en dotar de sentido y de valor las condiciones materiales de la vida social, a través de la reflexión intelectual rigurosa. Con timbres hegelianos Jaramillo afirmaba: “Las naciones como los individuos, no necesitan vivir únicamente, sino darle a su vida un contenido valioso. La vida en sí misma tiene con respecto a las creaciones del espíritu un valor inferior y secundario. Sin la creación de cultura, de alta cultura, no hay organismo social que pueda justificar su existencia” ([1953] 2002, pág. 3).

Partiendo de esta premisa, Jaramillo plantea con lucidez que la relación entre la filosofía y la sociedad en la que arraiga no puede ser simplificada con fórmulas idealistas. Por el contrario, él piensa en un “contrapunto” y una “influencia recíproca” entre el medio social problemático que plantea la historia social de Colombia y el desarrollo de una tradición filosófica en nuestro país ([1953] 2002, pág. 8). Así, el carácter histórico de la filosofía consistiría, en segundo lugar, en esta relación problemática entre los discursos filosóficos o las ideologías, como las llama Jaramillo, y las realidades sociales colombianas. Desde este punto de vista, la filosofía es un campo delimitado de la cultura el cual produce sentido y valor en medio de condiciones sociales particulares, cambiantes y problemáticas.

Para Jaramillo la historia de la filosofía tendría que abordar, en consecuencia, la relación entre el saber filosófico y los problemas de cada generación, de cada momento histórico y de cada sociedad. Al menos parcialmente, la historicidad de la filosofía consistiría en la permanente fabricación de respuestas para las problemáticas específicas que las sociedades enfrentan en cada momento histórico. La sensibilidad de Jaramillo con respecto a la relación entre la filosofía y los problemas del entorno social y cultural de una época, le permitirá vincular los brotes de pensamiento ilustrado en España y sus colonias, con los esfuerzos por desarrollar una administración y una economía modernas en el área cultural hispánica. Y también la relación entre formas de pensamiento filosófico liberales, como el utilitarismo y el positivismo, y el proyecto neogranadino de crear las condiciones de una sociedad moderna en lo político, en lo económico y en lo cultural. Jaramillo reconoce igualmente la importancia que poseen los actores sociales que mantienen viva y producen la tradición filosófica: los intelectuales, filósofos, críticos y polemistas que asimilan, adaptan, crean y difunden las ideas filosóficas. Estos sujetos componen la clase intelectual, la *Intelligentsia*, de una sociedad que ayuda a formar y transformar esa sociedad y a través de la cual la filosofía parecería tener una influencia efectiva en el medio social (Antecedentes de la filosofía en Colombia, 1960, págs. 878-879).

Pero la filosofía posee, en tercer lugar, un carácter histórico en la medida en que constituye una tradición de pensamiento. Quizás la peculiaridad histórica de la filosofía radique para Jaramillo justamente aquí, en la labor de plantear y replantear ideas y problemas constantes a lo largo de una extensa tradición a través de la cual estos problemas e ideas reciben formulaciones diversas. La historia de la filosofía es la tradición del pensamiento filosófico. A su vez, para Jaramillo habrá filosofía allí donde exista cultivo de la tradición filosófica: “Los maestros que a comienzos del siglo XVII empezaron a dar las primeras lecciones de filosofía escolástica en los seminarios, colegios y universidades de Santa Fe, eran los depositarios, mantenedores y cultivadores de una parte muy considerable del saber filosófico tradicional” (1960, pág. 878). La importancia de esta tradición filosófica radica en que ella guarda “los grandes problemas metafísicos y ontológicos” a los cuales sólo puede accederse a través del estudio riguroso de las fuentes originales en una perspectiva filológica. La relación de la filosofía con la historia social no supone para Jaramillo ninguna alteración de aquellos problemas e ideas sobre los cuales se desenvuelve la historia de la filosofía: “... lo que cambia –dice Jaramillo—son las perspectivas y no los problemas, y menos aún la verdad misma” ([1953] 2002, pág. 21). Lejos de minar la historicidad de la filosofía, este

tipo de problemas y verdades suprahistóricas es de hecho la condición de posibilidad de la historia de la filosofía en cuanto historia de las ideas. Los más de dos mil años de tradición filosófica occidental pueden ser narrados históricamente como una “marcha sin rupturas desde los griegos hasta nosotros” ([1953] 2002, pág. 22).

De este primer acercamiento a la forma en que la filosofía se constituye en objeto de indagación historiográfica podrían discutirse múltiples aspectos. Marquemos por ahora que no es una construcción homogénea y carente de tensiones internas. Por el contrario puede observarse que en esta construcción de la filosofía como objeto histórico se entrecruzan diversas posiciones que sugieren ciertas contradicciones. La más visible de ellas es la que uno puede hallar entre las dos últimas acepciones de la historicidad de la filosofía. Si por una parte la filosofía es un segmento de la cultura que entra en relación cambiante y problemática con el entorno social, parece difícil sostener al mismo tiempo que la filosofía constituye una tradición monolítica que se desenvuelve sin rupturas como una mancha triunfal alrededor de ciertos problemas y verdades suprahistóricas de tipo epistemológico, moral y ontológico.

A pesar de sus tensiones internas, es sobre estos planteamientos que descansa la construcción de los primeros relatos de la historia de la filosofía en Colombia. En “Antecedentes de la filosofía en Colombia”, Jaramillo presenta un proceso histórico de la filosofía que va a desarrollarse con mucha mayor profundidad en *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (1964). El proceso iniciaría en el siglo XVII con la enseñanza de la filosofía escolástica en los seminarios y universidades de Santa Fe. Desde la segunda mitad del siglo XVIII, con la irrupción de tendencias ilustradas en España y la Nueva Granada, este proceso sufriría un viraje inicial, no necesariamente revolucionario, pero sí de consideración en la medida en que planteó la apertura hacia la ciencia moderna y los problemas epistemológicos que de ella se derivaban. De este contexto iniciado en la colonia por las reformas educativas de Francisco Antonio Moreno y Escandón, surgiría a su vez el pensamiento de Francisco José de Caldas y del padre José Félix de Restrepo. Consolidada la independencia, Jaramillo analiza el periodo republicano en etapas que van del utilitarismo al positivismo y el desarrollo de las críticas contra la ciencia moderna planteadas por Miguel Antonio Caro y el neotomista Rafael María Carrasquilla. En este relato de la historia de la filosofía en Colombia, las tendencias del siglo XIX se proyectarían hasta las décadas de 1930 y 1940 cuando se crean mejores condiciones institucionales para el desarrollo de la filosofía (reforma educativa,

Universidad Nacional) y, bajo la influencia de José Ortega y Gasset y la *Revista de Occidente*, empiezan a circular traducciones de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Georg Simmel y Max Scheler, entre otros, en España y Latinoamérica.

Tenemos entonces tres categorías historiográficas fundamentales: Colonia, Independencia, República; las cuales se corresponden con categorías histórico-filosóficas: escolástica, Ilustración, utilitarismo/positivismo/neotradicionalismo. Valga decir que Jaramillo capta interesantes tensiones al interior de ese proceso concebido de forma lineal. Particularmente interesante resulta notar que en el periodo republicano las críticas al positivismo surgieron de posiciones diversas que habían abrazado los principios positivistas en cierto momento y en momentos tardíos de sus vidas replanteaban sus posiciones. Es el caso de José María Samper y de Rafael Núñez, por ejemplo, marcados por el signo de cierta nostalgia idealista del romanticismo. Tampoco tradicionalistas como Miguel Antonio Caro lo eran totalmente. Su crítica al positivismo y la ciencia moderna se hacía no obstante aceptar su papel en la historia y reconocer su valor en el desarrollo de la sociedad moderna. ¿Puede hablarse entonces de una modernidad conservadora o tradicionalista en el pensamiento colombiano? Así parece sugerirlo Jaramillo al señalar que Miguel Antonio Caro no sólo no fue un neotomista consumado, sino que además admitió hasta cierto punto las teorías sobre el progreso humano y social, equilibrándolas con la fe católica (El pensamiento colombiano en el siglo XIX, [1964] 1996, pág. 473).

Ahora bien, el proceso histórico de la filosofía que se extendería desde el siglo XVII hasta 1930, se aprecia como recorrido preliminar que sentaba las bases para un periodo diferente en el cual trabaja el propio Jaime Jaramillo y su generación. Era el periodo de una forma diferente de hacer filosofía. Ya no podría tratarse solamente de “ver filosóficamente la realidad”, como había ocurrido en la época republicana del siglo XIX, algo que quizá hubiese dado a la vida política colombiana ese “tono de utopismo, de aspereza y de ineficacia”. El siglo XX, aunque iniciara tardíamente para la filosofía, debía romper con el “rígido espíritu de las ideologías”, para convertirse en una actividad autónoma y un ejercicio riguroso de pensamiento: “la creación filosófica, como la creación artística y como toda creación en el plano de la cultura superior, se resiste, por la naturaleza misma de su objeto y por la lógica interna a que obedece, a ser regimentada y dirigida. Hay en esto una afinidad entre la labor del filósofo y la del artista. Ambos sólo pueden desarrollarse dentro de la libertad, casi me atrevería a decir, del vagabundaje

intelectual” ([1953] 2002, pág. 16). Aquella lógica interna de la filosofía estaría constituida por “los grandes problemas metafísicos y ontológicos” que el filósofo debe pensar cada vez dentro de la tradición y que van más allá de la fundamentación de las creencias religiosas, las metodologías científicas o los afanes políticos. A su vez, la libertad del pensamiento debe desarrollarse como rigor profesional en el cual debe privilegiarse la labor sistemática del razonamiento, el conocimiento filológico de las fuentes originales y la autonomía de la filosofía como ámbito diferenciado de la cultura.

La preocupación de Jaramillo por reivindicar la filosofía como un área autónoma de la cultura, revela que su relato histórico se conectaba directamente con la pregunta por la existencia de la filosofía en Colombia que causaba tanto escepticismo entre los filósofos. El proceso histórico que él trazaba y documentaba constituía el marco dentro del cual era necesario comprender la labor filosófica en nuestro país. Tal marco hacía posible que la filosofía se insertara en la cultura colombiana como forma de participación del país en la rica tradición occidental, ya no para copiarla o adaptarla sencillamente, sino para enriquecerla desde la posición peculiar que nos corresponde como país latinoamericano: “Nuestra misión consiste en asimilar el legado de la filosofía occidental, en conocerlo seriamente, en penetrarlo. Y poseídos de la certidumbre de que la filosofía y la ciencia son procesos inacabados e inacabables, debemos retomar sus problemas – sin renunciar a los que sean específicos de nuestra situación—esforzándonos por aportar nuestro modesto grano de arena al inmenso proceso que constituye la marcha del espíritu a través de una historia que es también nuestra historia” ([1953] 2002, pág. 22).

1.2. Normalización, latinoamericanismo e impostura

La pregunta que Vélez Correa planteara sobre la existencia de la filosofía colombiana y que Jaramillo Uribe transforma en la indagación sobre un cierto cultivo de la tradición filosófica occidental en Colombia, no son preguntas ingenuas. Por el contrario respondían a la tesis extendida por Francisco Romero en 1934, según la cual en Latinoamérica se había alcanzado un estado de “normalidad filosófica”, esto es, la filosofía se había convertido en una función ordinaria de la

cultura en nuestros países.¹ En la década de 1980 Rafael Gutiérrez Girardot emprende una demoledora empresa crítica en contra de este tipo de “injustificado, aunque comprensible optimismo” que Romero había expandido en Latinoamérica y que estaba influido por el pensamiento de José Ortega y Gasset, José Gaos y Leopoldo Zea. Esta crítica radical de Gutiérrez Girardot es importante por cuanto representa un distanciamiento profundo con respecto al optimismo no sólo de Romero, sino quizás también de Jaramillo Uribe y Vélez Correa sobre el desarrollo de la filosofía en Colombia.

Dentro de la estela de estos dos autores se desarrolla en buena parte la historia de las ideas filosóficas en nuestro país y en particular la contribución de Rubén Sierra a esta tarea. En 1967, Sierra publicó un breve texto titulado “Estado actual de la filosofía en Colombia” (págs. 234-236); posteriormente en 1977 aparecería el artículo “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX” en la revista *Eco*, donde sostiene que Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo y Danilo Cruz Vélez representaron una “verdadera ruptura con la tradición neotomista” y sus obras de la década de 1940, la inauguración de la filosofía moderna en Colombia (1978, págs. 98-99). Más allá de la influencia de Ortega y Gasset, Sierra señala en este importante estudio la forma en que la fenomenología, la ontología, la teoría del derecho, la Teoría Crítica de la escuela de Frankfurt, sumadas al marxismo y a los estudios sobre Nietzsche, enriquecieron la reflexión filosófica colombiana de pioneros como Cayetano Betancur, Estanislao Zuleta, Carlos B. Gutiérrez y Ramón Pérez Mantilla, por mencionar algunos nombres. En 1985, Sierra publica *La filosofía en Colombia, siglo XX*, una compilación a su cargo con ensayos filosóficos que testimonian de alguna forma esa “normalidad filosófica” de la que hablaba Romero y compartía también Jaramillo Uribe (págs. 9-13). De paso, la compilación consagraba los nombres de los filósofos. En el Prólogo, Sierra sostiene: “Puede decirse que algo nuevo surge a partir de la década de 1940 con la aparición en nuestro medio del cultivo universitario de la filosofía y de cierta producción filosófica que se enmarca dentro de corrientes contemporáneas como la fenomenología o la teoría pura del derecho” (1985, pág. 9).

Por su parte, el grupo integrado alrededor de Germán Marquínez Argote (Roberto Salazar Ramos, Eudoro Rodríguez Albarracín, Joaquín Zabalza Iriarte, Daniel Herrera y Leonardo Tovar), publica

¹ Ver: Francisco Romero, “Palabras a Manuel García Morente sobre la normalidad de la filosofía” (1934), en: *El Hombre y la Cultura*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1950.

en 1988 el libro *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas* (1988). Allí se parte también de la obra de Jaramillo Uribe, pero se introducen algunos giros. Por una parte hay un intento de delimitar teórica y metodológicamente el enfoque de la historia de las ideas desde el cual se aborda el proceso de la filosofía en Colombia. Por otra parte, este proceso se narra desde la preocupación por la situación histórica específica de Latinoamérica y de Colombia. Estos dos rasgos del libro generan quizás sus tensiones más visibles. Si bien se trata de una historia de la filosofía en Colombia, el material puede expandirse hasta lo ilimitado, toda vez que se acepta la tesis de que “La historia de las ideas se orienta en primer lugar a un estudio más genérico de todo el conjunto de las ideas y no sólo de las ideas filosóficas” (1988, pág. 17). A pesar del hegelianismo con el cual se asume la historia de la filosofía como una “lógica interna” que permite juzgar sobre el “grado de verdad que pueda tener una filosofía” (1988, pág. 17), se propone como punto de fuga un espectro bastante difuso de la totalidad de las ideas que conformarían la cultura específica de Latinoamérica: “Toda cultura genera una cierta manera de ver, de interpretar y vivir la realidad. Una “cierta filosofía” que subyace a cualquier intento reflexivo y sistemático. Hoy es incluso manifiesto cómo ciertos usos, categorías, formas lingüísticas, cosmologías están enraizadas en temas culturales y sólo se entienden desde su matriz cultural” (1988, pág. 20). Esta tendencia desemboca en la visión que Germán Marquínez Argote expone sobre la creación de una filosofía auténticamente latinoamericana en los años 60, tras el proceso de normalización de los años 30 y 40. En este tránsito, Latinoamérica habría pasado de una actitud “universalista” de referencia europea, a una visión local emancipatoria en la cual Colombia estaba claramente rezagada (Marquínez Argote, 1988, págs. 418-419).²

La voz crítica de Gutiérrez Girardot se recortaría, entonces, sobre el avance de la historia de las ideas y su vertiente latinoamericanista. En su libro, significativamente titulado *Provocaciones*, el principal blanco de la crítica era José Ortega y Gasset y todo lo que representaba, esto es, “la carencia de crítica en las Españas” y “el arte de la *simulación majestuosa*” a la que dicha carencia conducía (Provocaciones, [1992] 1997). Ortega se había convertido en el mito que había que

² Algunos filósofos se interesaron por profundizar en momentos específicos de la tradición filosófica documentada por Jaramillo. Es el caso de Daniel Herrera Restrepo, quien publica el artículo titulado “La filosofía en la Colonia” en 1979, para discutir y precisar la periodización de este momento histórico de las ideas filosóficas en Colombia (Herrera Restrepo, 1979). Otros filósofos recorrerán el camino de la autenticidad de España y Latinoamérica, como Germán Marquínez Argote, imbuidos de los discursos de la teología de la liberación, de la influencia de filósofos españoles como Xavier Zubiri y de las discusiones sobre una filosofía propiamente latinoamericana.

destruir para captar una verdad escueta: el fracaso sistemático de todos los intentos por introducir y desarrollar el pensamiento crítico en Hispanoamérica. Según Gutiérrez, “el capítulo largo y pertinaz que corresponde a la figura de José Ortega y Gasset constituye una culminación de la prevalencia del dogmatismo sobre la razón, sobre la crítica, sobre las formas elementales del pensamiento científico” ([1992] 1997, pág. 37). Gutiérrez recorre los hitos de la historia del pensamiento hispano-católico a contrapelo: los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola han construido una cultura de la autodegradación y el temor, profundamente hostil al espíritu del “atrévete a saber” kantiano. Con excepción de los grandes teólogos, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, el catolicismo “se consagró a ocupar y a arrasar espiritual y culturalmente sus países. Sus habitantes se convirtieron forzosamente en sus dóciles pupilos y, con ello, perdieron la mayoría de edad” ([1992] 1997, pág. 32). La Ilustración española de Feijoo y Jovellanos fue solamente “verbal y llena de reservas”. Durante el siglo XIX las corrientes del krausismo y el positivismo, a pesar de ser ideologías “secularizadas”, habían recaído en “el carácter eclesial y religioso que había en ellos” dejando tras de sí una pobre herencia. Finalmente, “la Cruzada del general Franco fue la última etapa a que llegó esa persecución, fue la consecuencia lógica del fanatismo con que la Santa Madre anatemizó todo lo moderno con el argumento de que todo lo moderno es malo porque es moderno” ([1992] 1997, pág. 33).

Más allá de la carencia de crítica en la tradición hispano-católica, para Gutiérrez era preciso exorcizar el “estilo de trabajo” que Ortega y Gasset había instituido y que se caracterizaba por la intimidación, la pretensión de haber anticipado cualquier cosa, la falta de conocimiento de las fuentes originales y, en fin, el arte de la simulación o la impostura intelectual. No podía desconocerse que Ortega hubiese contribuido a difundir la filosofía europea en Hispanoamérica, como tampoco podía ignorarse el hecho de haber introducido “la simulación en la ciencia, el truco bibliográfico, el arte peculiar de la inlectura, *sic veniat verbum*, la justificación importantista de cualquier balbuceo”, etc. ([1992] 1997, pág. 133). En un texto titulado “Problemas de la filosofía en Colombia”, aparecido en el 2008 en la revista *Aquelarre*, pero perteneciente al mismo espíritu crítico de *Provocaciones*, Gutiérrez proyecta su crítica sobre otras imposturas (2008, págs. 59-70). Particularmente se refiere allí a los nacionalismos latinoamericanistas de los años 60 y 70 y a la “teoría de la dependencia”, los cuales promovieron, según Gutiérrez, una actitud de independencia y autenticidad detrás de la cual se expresaba el resentimiento reactivo contra la cultura occidental europea. Por este camino se terminaba rápidamente glorificando de nuevo la “tradición colonial

de la hacienda”, sabotando cualquier posibilidad de asimilación crítica de la filosofía occidental y buscando enemigos externos a instancia de los cuales quedaran minimizadas las causas internas por las cuales Hispanoamérica había resistido tenazmente la cultura y la ciencia moderna. El problema de la historia de las ideas filosóficas en el área cultural hispano-católica se plantea para Gutiérrez Girardot como un proceso reactivo, en el cual la tradición colonial antimoderna se afirma sobre la cultura ilustrada de la crítica y la labor científica rigurosa. En un proceso semejante, están en juego también la construcción de una sociedad democrática que rompa los vínculos de vasallaje y señoría. Por esta razón Gutiérrez vincula el desarrollo de una cultura ilustrada y crítica a la construcción de instituciones universitarias de orden público que garanticen la asimilación y la difusión de la tradición filosófica occidental en Colombia.

También durante la segunda mitad de la década de 1980, Rubén Jaramillo Vélez representó una voz crítica y escéptica que seguía muy de cerca los planteamientos de Gutiérrez Girardot. Sus conferencias y artículos más relevantes sobre este tema son recogidos en el reconocido volumen *Colombia: la modernidad postergada* (1998).³ Jaramillo Vélez presenta allí una raíz histórica de la resistencia hispana a la cultura moderna. El comienzo del siglo XVI, con los territorios de América recién descubiertos, marcó la derrota de una burguesía urbana naciente (Guerra de las comunidades de Castilla, 1520-22); la persecución de poblaciones de origen árabe y judío (Estatuto de limpieza de sangre en Toledo, 1547); y la lucha contra el espíritu de la Reforma (Dieta de Worms, 1521). España le daba entonces la espalda a la cultura moderna en sus inicios. “La paradoja de España en los comienzos de la modernidad –escuchamos a Jaramillo V.— consistió en que al tiempo que favorecía notoriamente, por la consolidación del mercado mundial, el desarrollo del capitalismo, ella misma permanecía feudal, y proyectaba en los territorios por ella conquistados la anacrónica estructura señorial y el espíritu feudal” (1998, pág. 8). De allí lo que el autor llama “anormalidad filosófica”, empleando el concepto de uno de sus principales maestros, Danilo Cruz Vélez, y también el “asincronismo” de América Latina con respecto a los procesos de transformación vividos en Francia, el área germana e Inglaterra. La lucha independentista

³ Sin embargo, debe tenerse en cuenta la labor de Jaramillo Vélez como gestor de la revista *Argumentos* donde Gutiérrez Girardot publicó el artículo titulado “Universidad y sociedad”, en 1985. Desde *Argumentos* Jaramillo Vélez divulgó la filosofía alemana empezando por Kant y su tesis central de la Ilustración como mayoría de edad, autonomía del pensamiento y construcción de una sociedad libre. A Jaramillo Vélez le debemos un aporte clave a la cultura colombiana al introducir los autores principales de la Escuela de Frankfurt como Marcuse, Horkheimer, Adorno y Benjamin.

representó no solamente la conciencia de este asincronismo, sino la lucha por superar este rezago y producir las condiciones de una educación, una cultura y un pensamiento modernos (1998, págs. 83-85). El escenario del siglo XX hereda esta confrontación que se manifiesta con todo su poder destructivo y retrógrado con la dictadura de Franco. Para Jaramillo si puede haber una filosofía latinoamericana “no es con la afirmación voluntarista y sofística de una presunta “identidad” de la América Latina, que con frecuencia se alimenta del rencor en contra de la modernidad” (1998, pág. 91). Por el contrario, solamente los “logros de la cultura occidental”, esto es, la filosofía, la ciencia, la tecnología, constituyen auténticos medios para reflexionar y comprender el pasado del cual provenimos y para enfrentar nuestras problemáticas específicas. Una tarea de la filosofía consiste entonces en leer la historia a contrapelo (siguiendo la formulación de Walter Benjamin) para redescubrir esa otra España y esa otra Latinoamérica de quienes se han empeñado en transformar el tradicionalismo hispánico.⁴ En lugar de los sustitutos identitarios, el aporte de Rubén Jaramillo recorre el camino de la apropiación de la cultura occidental y su riqueza.

1.3. Nuevas perspectivas

En el cambio del siglo XX al XXI encontramos aproximaciones a la historia de la filosofía en Colombia desde nuevas perspectivas. Sin duda, se continúa trabajando en clave de la autenticidad latinoamericana; también encontramos epígonos de Gutiérrez Girardot y de Rubén Jaramillo.⁵ Pero es evidente que se elaboran formas de comprender el papel de la filosofía en nuestra historia cultural y social que tienden a desbordar la perspectiva de la historia de las ideas, a pesar de tomarla como punto de partida.

Un ejemplo de ello es el seminario adscrito a la Cátedra de Pensamiento Colombiano organizado por Lisímaco Parra y Rubén Sierra Mejía en la Universidad Nacional. El objetivo manifiesto de este proyecto consistía en “promover la investigación en historia de las ideas y en general de la

⁴ Jaramillo hace el reconocimiento de José Gaos, Wenceslao Roces, José Medina Echeverría, Eugenio Imaz, Joaquín Xirau y Manuel García Morente, como españoles que, desde el exilio, hicieron aportes significativos a la difusión y el estudio de filósofos como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Weber y Wilhelm Dilthey, entre otros.

⁵ Son los casos de Damián Pachón (Estudios sobre el pensamiento colombiano, 2011) y de Manuel Gustavo Rodríguez Valbuena (La filosofía en Colombia, modernidad y conflicto, 2003).

cultura colombiana” (2002, pág. 7). Desde 2002 el seminario produjo una serie de volúmenes que recorren diferentes momentos neurálgicos de la historia colombiana: *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* (2002), *El radicalismo colombiano del siglo XIX* (2006), *República Liberal: sociedad y cultura* (2009) y *La restauración conservadora: 1946-1957* (2012). Estos libros son producto de un trabajo interdisciplinario en el que participan investigadores de distintas formaciones y perspectivas. A los filósofos Lisímaco Parra y Rubén Sierra Mejía, se suman también Rodolfo Arango, Ángela Uribe Botero, Leonardo Tovar, Tomás Barrero, Laura Quintana, entre otros. Pero el espectro de miradas se abre con la participación de importantes historiadores, como Eduardo Posada Carbó, Malcom Deas, Darío Acevedo Carmona, Marco Palacios y Renán Silva; críticos literarios e historiadores del arte y la arquitectura, como David Jiménez, Carolina Alzate, Beatriz González y Carlos Niño Murcia; sociólogos y economistas, como Rocío Londoño Botero, Fernando Cubides y Salomón Kalmanovitz. Con esta amplia participación de investigadores con diferentes formaciones y enfoques, el abordaje de la historia de la filosofía resulta enriquecido. La mera yuxtaposición de miradas resulta productiva, pues permite hacer una aproximación amplia sobre los contextos sociales y culturales de momentos específicos de la historia del país.

El recorrido que se traza a través de la historia colombiana tampoco se ve constreñido por una narrativa exclusiva y lineal. Por el contrario, al centrarse más bien en periodos coyunturales que en una narrativa extensa, los investigadores pueden profundizar en problemáticas diferentes y mostrar la heterogeneidad y particularidad de cada momento histórico. Como sostiene el editor del proyecto, Rubén Sierra, “entre los propósitos del seminario ha estado siempre presente ofrecer elementos para la formación de la conciencia nacional, a través de la recuperación y el análisis de la obra de los escritores y de los estadistas, como también de programas políticos y sociales que en el devenir social y cultural colombiano han tenido como objetivo pensar los problemas y ofrecer criterios de solución en las diferentes épocas que conforman nuestra historia” (2009, pág. 13).

No obstante, la riqueza evidente que este proyecto conlleva, existe el vacío total de una reflexión sobre el propio ejercicio de una historia del pensamiento o de la filosofía que propicie los diálogos interdisciplinarios con la historia, la ciencia política o la historia del arte y de la literatura. Estos vínculos aún aparecen en una forma demasiado abstracta, esto es, como paralelismos o yuxtaposiciones de lo literario y lo político, lo filosófico y lo estético. Quizás no hemos ido mucho

más allá de lo que el paradigma de la historia de las ideas preconizaba con un gesto de magnanimidad dudosa: que la literatura y el arte también son pensamiento. En esta misma dirección, debemos notar que si bien el proyecto toma las problemáticas específicas de cada momento histórico como eje de investigación, hace falta elaborar justamente una perspectiva de análisis que fracture las visiones teleológicas de la historia y nos permita reconocer la especificidad y la problematicidad de los diferentes momentos históricos. Pero quizás aún tomamos el “carácter de nuestra nacionalidad” y la “conciencia nacional” como hilo conductor y *telos* de la historia del pensamiento y la cultura.

Por su parte, el libro de Santiago Castro-Gómez titulado *La hybris del punto cero* constituye otro aporte significativo a la historia del pensamiento en Colombia (2005). De entrada, el proyecto de Castro-Gómez ya no consiste en una historia centrada en ideas, sino en “el discurso de la Ilustración” y su “lugar de enunciación”, esto es, su posición con respecto a los intereses geopolíticos de expansión europea sobre otros territorios del mundo. El problema central que Castro-Gómez persigue se encuentra justamente en la forma en que ese vínculo entre discurso y lugar de enunciación se constituye y al mismo tiempo se oculta o se invisibiliza. La *hybris del punto cero* debe entenderse, entonces, como el punto en el que convergen el discurso ilustrado del siglo XVIII y los intereses colonialistas europeos, pero al mismo tiempo es el mecanismo mediante el cual este vínculo se borra naturalizando tanto el discurso como las relaciones de poder que éste justifica y sostiene. Aparentemente el discurso de la Ilustración, que es el discurso de las ciencias naturales y del hombre, alcanza un estatus de objetividad y neutralidad que lo sitúa por encima de los intereses particulares y los juegos del poder. Se instala así en un “no-lugar” desde el cual valida sus conocimientos como universalmente válidos. Pero es justo esta construcción de un “no-lugar”, la pretensión de no participar en el juego del poder, lo que desenmascara sus profundos lazos con la expansión colonial de Europa sobre América y el mundo: “la política del “no lugar” asumida por las ciencias humanas en el siglo XVIII tenía un lugar específico en el mapa de la sociedad colonial y fungió como estrategia de control sobre las poblaciones subalternas” (Castro-Gómez, 2005, pág. 14). Precisamente la efectividad de la estrategia consistía en fabricar ese no lugar o *punto cero* “sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista” de manera que se erige como una “mirada soberana sobre del mundo” (Castro-Gómez, 2005, pág. 18).

El principal aporte de la investigación de Castro-Gómez se encuentra en la crítica radical al iluminismo como mecanismo de poder colonial y expansión capitalista, que fue difundido desde Europa, pero que fue acogido también en las periferias americanas y, en particular, formó parte fundamental de un proceso de desarrollo de la conciencia nacional criolla en la Nueva Granada. Apoyado en la crítica ideológica marxista (Hardt y Negri), la teoría poscolonial (Edward Said) y la teoría latinoamericana de la colonialidad (Mignolo, Dussel, Quijano), Castro-Gómez pone en evidencia –con razón– la forma en que la visión teleológica de la historia de la civilización y del hombre, legitimó y propició prácticas de dominación política, de racismo y de explotación económica. Estas visiones teleológicas son parte constitutiva del pensamiento de autores centrales de la tradición iluminista europea, como Hume, Locke, Adam Smith, Kant, Condorcet, Turgot o Hegel. E igualmente serán visiones apropiadas desde la periferia latinoamericana para forjar, a su vez, un orden excluyente y autoritario que aplica un sistema racista de castas, hace de la ciencia instrumento de control “biopolítico” y reprime formas alternativas de conocimiento. Desde esta óptica crítica, la modernidad es desenmascarada, en realidad, como colonialidad y no como superación suya. “La modernidad y la colonialidad pertenecen entonces a una misma matriz genética, y son por ello mutuamente dependientes. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace “centro” del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como “periferias” (Castro Gómez, 2005, pág. 50).⁶ Por esta razón, el impulso de dominación hacia lo Otro, lo “bárbaro” (el negro, el indígena, el asiático), resulta constitutivo para el discurso filosófico moderno.

Para nuestro propósito, lo que resulta relevante captar con toda claridad es que la historicidad del pensamiento, en este caso de las ciencias naturales y de las ciencias humanas, se concibe aquí desde el punto de vista de la funcionalidad de los discursos para un sistema mundial de dominación en el cual Europa ocupa el eje central y América representa una de sus periferias subordinadas. De allí emana justamente su radicalidad crítica.

Aunque coincide con las reivindicaciones latinoamericanistas de la historia de las ideas de los años 70 y 80, no obstante la perspectiva de Castro-Gómez las excede. Descentra las ideas como objeto de estudio y desplaza su eje hacia los discursos y sus lugares de enunciación. De esta forma el

⁶ Como Castro-Gómez pone de presente, esta es en síntesis la tesis que Enrique Dussel planteaba al hablar de un “paradigma planetario”, (Dussel, 1999).

pensamiento, la filosofía o la ciencia, son vistos como factores efectivos de la historia. No obstante, la categoría de discurso se limita a un mecanismo ideológico de enmascaramiento de intereses reales de poder económico y político. A su turno, el análisis de los lugares de enunciación se ve limitado a una denuncia de la participación de los autores y sus textos en los intereses de dominación europea o criolla sobre poblaciones subalternas. De esta forma, la interacción entre discursos y contextos socio-políticos recae en cierto mecanicismo y el esfuerzo crítico se hace unilateral. Lo que aquí se escapa es, sobre todo, la densidad y complejidad de los discursos mismos como objetos históricos en donde se localizan profundas tensiones internas, se entrelazan diferentes intencionalidades y se responde a problemáticas y circunstancias variables. Nada de esto puede ser captado si los discursos constitutivos de la modernidad se reducen a instrumento ideológico de la expansión europea por el mundo. Desde luego, no se trata de negar el papel de los elementos discursivos en la construcción de relaciones sociales y formas de organización políticas injustas (los elementos epistémicos de la colonialidad), sino de romper las visiones teleológicas de la historia del pensamiento, ya se entienda como ámbito autónomo de progreso y elevación, ya se entienda como instrumento del poder. Quizás lo que aún nos hace falta por elaborar en nuestro país es justamente una historia del pensamiento capaz de comprender que el mundo moderno, especialmente el mundo de la política moderna, surge como problematización y como aporía, pues choca cada vez con mayor profundidad y amplitud con la inesencialidad y la contingencia de todo lo humano.

1.4. Conclusiones: limitación de la historia de las ideas

Después del recorrido que acabamos de desarrollar podemos plantear una primera reflexión. Cuando Jaime Jaramillo Uribe emprende su indagación sobre la historia del pensamiento en Colombia lo hace con plena consciencia de que la filosofía constituye un componente fundamental en los procesos de construcción de una sociedad moderna. Aunque para Jaramillo la historia de la filosofía está constituida por la tradición de problemas filosóficos elaborados en distintas épocas por los filósofos, al mismo tiempo esta tradición se encuentra para él inextricablemente unida al desarrollo de instituciones políticas y culturales modernas. La filosofía es esencial para dotar de sentido la existencia humana y así mismo para producir formas de cultura y de comunidad política

que expresen y realicen valores humanos fundamentales. De esta forma, Jaramillo genera el paradigma conceptual y narrativo central desde el cual en Colombia la filosofía adquiere conciencia histórica de sí misma. Durante el final de la Colonia la filosofía habría servido para modernizar la administración y renovar la economía. Durante el siglo XIX, la filosofía habría sido el laboratorio de pensamiento sobre la necesidad y la legitimidad de la independencia, así como, posteriormente, ensayó diversas fórmulas para la construcción de la república. Desde las décadas de 1930 a 1950 se configuraba un horizonte histórico diferente y la filosofía debía asumir también roles distintos. Esencialmente, debía constituirse en el eje central de la institucionalización del pensamiento libre y crítico como una función social imprescindible. Los trabajos de Rubén Sierra sobre la filosofía moderna en Colombia retoman este paradigma y lo profundizan. El estudio de la filosofía moderna de una manera rigurosa, con niveles más elevados de especialización sobre determinados autores y problemas, representaba precisamente la posibilidad de que el pensamiento crítico se desarrollara como actividad autónoma en nuestro país. Esa posibilidad constituía un valor en sí mismo, pues significaba que la sociedad colombiana asumía que el pensamiento era una actividad vital para el desarrollo del conocimiento, la cultura y la reflexión sobre la propia sociedad colombiana.

Ahora bien, a partir de este paradigma clásico de Jaime Jaramillo se desarrollaron al menos dos variantes. La primera de ellas es la variante políticamente radicalizada de Marquínez Argote y su grupo, durante los años 70 y 80. La segunda es la variante autocrítica y escéptica de Rafael Gutiérrez Girardot y Rubén Jaramillo. En la variante politizada de Marquínez Argote la conceptualización de la filosofía como factor de cambios culturales y políticos queda desplazada por el uso de la filosofía como medio de reivindicación de la cultura autóctona-popular latinoamericana, especialmente en los elementos de su identidad católica-mestiza. La filosofía debe extraer estos elementos identitarios para hacer evidente la existencia de un pensamiento autóctono y así reivindicar sus derechos frente al pensamiento europeo y su apariencia de universalidad. La historia de la filosofía contribuye a reconstruir un proceso histórico agregativo en el cual los elementos hispano-católicos se mezclan con los elementos locales para producir el verdadero pensamiento colombiano, el cual requiere de una formulación correcta (una ontología del ser latinoamericano y/o colombiano). De esta manera el potencial emancipatorio de la filosofía se desplaza sutil, pero significativamente: ya no radica tanto en la autonomía del pensamiento, como en la afirmación de una identidad comunitaria local y popular. Asimismo, el horizonte

histórico de la construcción de una sociedad moderna en Colombia resulta relativizado en la medida en que la universalidad de los valores (elaborados por la filosofía) en los que se apoya dicho proyecto, es cuestionada y reemplazada por la particularidad de los modos de ser “propios”.

La variante de Gutiérrez Girardot y Rubén Jaramillo Vélez no va a desplazar el eje del paradigma de Jaime Jaramillo, como en el caso de Marquínez Argote. La filosofía representa, para Gutiérrez Girardot y Jaramillo Vélez, el ejercicio libre del pensamiento y concuerdan en que es esa la función social que desempeñan, especialmente a través de la universidad, en las sociedades modernas (las cuales a su vez no pueden pensarse sin la filosofía). Sin embargo, estos dos filósofos ponen seriamente en duda que la autonomía del pensamiento haya logrado convertirse en un valor instituido en las culturas hispano-católicas y particularmente en Colombia. Aunque pueden identificarse momentos y aventuras significativas, la historia política e intelectual de nuestro país mostraría que el tradicionalismo dogmático, el nacionalismo reactivo y los intereses particulares, han triunfado sobre aquellos intentos de introducir el pensamiento libre como valor intrínseco de nuestra cultura y nuestras instituciones. Así cobran sentido los conceptos de “simulación majestuosa”, “retro-modernidad” y “modernidad postergada” como formas de conciencia profundamente negativa de la historia de la filosofía en Colombia. Aún hoy resulta difícil pensar la historia de la filosofía en Colombia por fuera de los desafíos que plantea para nuestra sociedad y nuestra cultura la realización de valores modernos, incluso para aquellos que han denunciado tales valores como enmascaramiento del poder colonizador europeo. Y sin embargo, las maneras de plantear el vínculo entre la filosofía y los procesos históricos de nuestra sociedad permanecían atrapadas dentro de límites demasiado estrechos.

Aquí encontramos el lugar propicio para hacer una segunda reflexión. La historia de la filosofía en Colombia ha sido elaborada, en su etapa de 1950 a 1990, desde una perspectiva de *historia de las ideas*. Dentro este enfoque, la categoría “ideas” configura un objeto de investigación que posee al mismo tiempo una historia intrínseca, constituida por las tradiciones filosóficas de los sistemas de pensamiento, las doctrinas y los problemas permanentemente reelaborados; y una historia extrínseca, en la medida en que tales ideas forman parte de un proceso histórico más amplio que puede ser interpretado tanto en el sentido del desarrollo (o atraso) de la cultura moderna, como en el sentido de la adquisición (o alienación) de nuestra propia identidad colombiana o latinoamericana. En este sentido, a pesar de entender con claridad que la historia de la filosofía

hace parte de los procesos históricos que produjeron las sociedades modernas, sin embargo, la pertenencia misma de la filosofía a la modernidad permanece planteada de una manera nebulosa, abstracta y apoyada en narrativas de avance/retroceso, propio/ajeno, moderno/antimoderno. Gutiérrez Girardot y Rubén Jaramillo abrieron algunas grietas en esta perspectiva al hablar en su momento de retro-modernidad y de asincronía, pues así apuntaron al reconocimiento de paradojas y ambivalencias presentes en nuestros procesos históricos. Pero será de la segunda mitad de la década de 1990 en adelante que distintos investigadores ensayen nuevas perspectivas para la historia de la filosofía en Colombia.

Con la Cátedra de Pensamiento Colombiano y la investigación de Santiago Castro-Gómez observamos que el paradigma de la historia de las ideas comienza a mostrarse exhausto. En el caso de la Cátedra, la pregunta por la realización de valores modernos en nuestro país a través de la filosofía (que estaba en la base del planteamiento de Jaime Jaramillo Uribe), sigue siendo vital para la tarea de “formación de la conciencia nacional” y para la reflexión sobre sus “carencias”. Sin embargo, esta pregunta resulta desplazada a un segundo término una vez el proyecto se concentra en los temas y problemas específicos de cada periodo de la historia nacional. También resulta refractada por las perspectivas disímiles de los investigadores y el énfasis que ponen en otros campos de la cultura y la sociedad. En el caso de Santiago Castro-Gómez, la visión reactiva del pensamiento europeo que estaba presente en la variación latinoamericanista de la historia de las ideas sufre un desplazamiento aún más radical. Su tema central ya no serán las ideas sino, como dijimos, los discursos y sus lugares de enunciación dentro de un sistema de intereses en el que Europa se erige como dominador de América. Desde esta perspectiva ya no tendrá sentido la pregunta por la realización de valores modernos mediante la filosofía, pues la modernidad es la que queda profundamente cuestionada como fuente de valores universales. Si la Cátedra pone al descubierto que un relato totalizante de la historia de la filosofía en Colombia resulta inoperante, *La hybris del punto cero* muestra, a su vez, la insuficiencia del concepto de modernidad como matriz de valores universales. De esta forma sus planteamientos se instalan en un terreno distinto al paradigma de historia de las ideas, a pesar de que partan de algunas de sus premisas.

En consecuencia, con estas reflexiones debemos revisar críticamente el proyecto de la historia de las ideas como paradigma fundamental desde el cual se construye la historia del pensamiento y de la filosofía en nuestro país. La potencialidad crítica de la historia de las ideas parece desgastada en

la medida en que nos mantiene atados a visiones teleológicas de la historia que, o bien, reducen la problemática al carácter nacional y sus carencias, o bien, construyen relatos totalizantes de la razón como mero instrumento del poder. Pero más notable aún consiste en que este paradigma se muestra insuficiente para comprender el carácter intrínsecamente político de los discursos filosóficos, en tanto que marcos que brindan legitimidad al orden social en que vivimos, pero que son, al mismo tiempo, disputables, modificables y problemáticos; es decir, históricos.

La tarea de revisión crítica de la historia del pensamiento y la filosofía en Colombia requiere que tomemos en cuenta los debates y transformaciones que ha sufrido la historia intelectual a finales del siglo XX en varios lugares del mundo. Sería de particular ayuda entender los virajes que la Historia conceptual alemana y la escuela de Cambridge han introducido en sus respectivos contextos, justamente para encontrar alternativas a las limitaciones de la historia de las ideas y del espíritu. Un ejercicio tal tampoco es nuevo en el ámbito hispanoamericano. Siguiendo de cerca la Historia conceptual alemana, Javier Fernández Sebastián ha liderado junto con otros importantes historiadores y filósofos el proyecto *Iberconceptos* que representa un importante hito en la historia del pensamiento político iberoamericano.⁷ Otro aporte proviene de la trayectoria investigativa de Elías J. Palti quien ha abierto nuevas perspectivas a la historia intelectual latinoamericana a partir de su diálogo crítico con la Escuela de Cambridge. No se trata de un ejercicio de colonialismo intelectual, ni de imitar una moda académica, sino de acceder a los debates que nos permitan ampliar nuestra comprensión de la filosofía como fenómeno histórico y como factor político de la sociedad colombiana. En el siguiente capítulo nos proponemos hacer un aporte en ese sentido recorriendo los planteamientos teóricos y metodológicos de la Historia conceptual alemana y la escuela de Cambridge.

⁷ Ver especialmente Javier Fernández Sebastián, "Introducción. Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos". En: *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos-I*. Madrid, 2009. Págs. 23-46.

2. Más allá de la historia de las ideas: historia conceptual y de los lenguajes políticos

Como veíamos en el capítulo anterior, el paradigma de la historia de las ideas resulta insuficiente para comprender el carácter intrínsecamente político de la filosofía como productora de discursos que intervienen en los procesos sociales y políticos de construcción del país. En consecuencia, es la propia historicidad del pensamiento filosófico la que queda fuera de foco si nos centramos, o bien, en ideas, doctrinas o problemas perennes; o bien, en la autenticidad latinoamericana o colombiana y en el carácter nacional; o bien, en la total funcionalidad de la razón para el proyecto de dominación mundial eurocéntrico. Debemos encontrar alternativas que nos permitan reorientar la investigación histórica de la filosofía más allá del paradigma exhausto de la historia de las ideas. Este capítulo aspira a dar un paso en esa dirección apelando a los debates y planteamientos que la Historia conceptual alemana ha desarrollado a partir de los años 70 con el liderazgo visible de Reinhart Koselleck; y en un espíritu semejante, la escuela de Cambridge a la que han impulsado principalmente los historiadores John Pocock y Quentin Skinner. Desarrollaremos, pues, un recorrido sucinto por estos dos proyectos investigativos con el ánimo de aprender de ellos la forma en que ganaron un nuevo horizonte de conocimiento para la historia intelectual y para la filosofía.

2.1. De la historia de ideas a la historia de conceptos:

El proyecto investigativo de la historia conceptual alemana [*Begriffsgeschichte*] se desprende del problema del lenguaje como elemento constitutivo de la experiencia humana y las implicaciones que conlleva tanto en el terreno de la comprensión histórica, como en el terreno de la acción social. Precisamente una de las hipótesis teóricas más importantes de las que parte Reinhart Koselleck, su principal mentor, consiste en entender el lenguaje como una instancia de mediación entre los estados de cosas sociohistóricos dados y los sujetos que se encuentran inmersos en tales

condiciones. Sólo mediante el lenguaje los sujetos pueden *comprender* y *actuar* en sus contextos históricos específicos. El lenguaje es así una condición estructural básica para la realización de estos dos procesos vitales de la *comprensión* y la *acción*. De una parte, los estados de cosas a los que el ser humano se ve confrontado en su existencia son interpretados mediante el lenguaje y configurados como experiencias inteligibles, a través de procesos de constitución de sentido, simbolización y asignación de valor. De otra parte, el lenguaje permite articular la acción social en la medida en que, para cada contexto específico, hace accesibles los fines y los medios de la acción, define los actores sociales que intervienen en ella y sus distintos roles, delimita los espacios y momentos en los que se actúa. En resumen, el lenguaje es entendido como “una irreductible instancia metodológica última sin la que no puede tenerse ninguna experiencia ni conocimiento del mundo o de la sociedad” (Koselleck, [2006] 2012, p. 45); y asimismo, como vehículo imprescindible de la acción social.

La reflexión sobre el carácter estructural del lenguaje para comprender y actuar sobre las configuraciones sociales allanó el camino de la historia conceptual alemana para avanzar, a su vez, en una dirección decisiva. Se trataba de plantear la necesidad de articulación entre la historia intelectual y la historia social, en busca de un enfoque que permitiera observar los lenguajes y los discursos en relación con sus contextos sociopolíticos específicos; y que, a su vez, permitiera investigar las premisas conceptuales básicas a las que respondían los acontecimientos sociales. De esta manera el horizonte de investigación de la historia conceptual se diferenció radicalmente de la historia de ideas, que trataba de una forma descontextualizada los discursos, e igualmente de la historia de los meros acontecimientos políticos, que los aislaba de sus nexos diacrónicos ([2006] 2012, p. 11). Lo que interesaba a Koselleck y a sus colaboradores más cercanos era, en cambio, el problema de la compleja formación histórica de estructuras lingüísticas y no lingüísticas que se actualizan constantemente en la producción de acontecimientos nuevos. La tematización de este tipo de estructuras determinantes a un nivel diacrónico planteaba así la complementariedad de la historia social y la historia intelectual, a la vez que aproximaba la escuela de los Anales, bajo la orientación de Lucien Febvre y Marc Bloch, y la historia conceptual alemana, como la gestaron Otto Brunner, Werner Conze y el propio Reinhart Koselleck.

Sin embargo, es de nuevo la reflexión sobre el lenguaje y su papel como factor de acontecimientos sociales lo que lleva a Koselleck a plantear la hipótesis teórica general de la irreductibilidad de la

sociedad al lenguaje y viceversa. Para Koselleck “ni la concepción lingüística alcanza a representar lo sucedido o lo que realmente fue ni nada sucede sin que su elaboración lingüística lo modifique” ([2006] 2012, p. 12). De esta forma la mediación lingüística de la acción social queda relativizada respecto al exceso de aquello que acontece fácticamente y que no puede ser plenamente tematizado en el lenguaje hablado, ni prefigurado por él. Por ejemplo, desde el punto de vista del transcurrir cotidiano de los acontecimientos (*historia in eventu*), para Koselleck resulta imprescindible diferenciar analíticamente entre la enunciación lingüística y lo que acontece: “la orden, la decisión colegiada o el grito elemental de matar no son idénticos a la violencia propia de matar” ([2006] 2012, p. 14). Esto obliga a pensar en aquellas estructuras prelingüísticas y extralingüísticas que también intervienen como factores condicionantes de la acción social y, por tanto, de la historia. Aquellas condiciones antropológicas básicas como la relación con el entorno natural y geográfico, el nacimiento y la muerte, la autoconservación, la sucesión de generaciones, la relación de dependencia, etc., hacen parte de este tipo de factores no lingüísticos de la acción social; pero también lo harían las estructuras sociales de poder, las relaciones económicas o los sistemas institucionales.

La irreductibilidad de la sociedad al lenguaje va a generar también importantes consecuencias para la forma en que Koselleck concibe la relación entre historia conceptual e historia social. Partiendo de la premisa de que las estructuras diacrónicas que generan acontecimientos no pueden ser reducidas ni al ámbito del lenguaje, ni al ámbito extralingüístico, la posición de Koselleck se inclina, más bien, por mantener abierta la perspectiva respecto a la heterogeneidad de estructuras, lingüísticas y no lingüísticas, a las que responden los acontecimientos. La consecuencia directa de esta tesis es la imposibilidad de que la historia social y la historia conceptual coincidan en el horizonte hipotético de una *histoire totale* que pueda aprehender de forma transparente la acción social y su devenir histórico. Como sostiene Koselleck, “la historia se efectúa bajo la premisa de la ausencia de completitud” ([2006] 2012, p. 13). Lo que caracteriza el tiempo histórico es más bien una tensión constante entre diversos tipos de estructuras diacrónicas, extralingüísticas y lingüísticas, que se interceptan y se influyen mutuamente. “Toda historia—dice Koselleck—se alimenta de esta tensión. Las relaciones sociales, los conflictos y sus soluciones así como sus cambiantes requisitos nunca son idénticos a las articulaciones lingüísticas, mediante las cuales las sociedades actúan, se comprenden e interpretan a sí mismas, se modifican y adquieren una forma nueva” ([2006] 2012, p. 13). Por esta razón, la historia social y la historia conceptual se encuentran,

para Koselleck, en un nexo de constante remisión que relativiza sus respectivas representaciones de la historia, precisamente en función de mantener abierta la perspectiva de las tensiones irreductibles y la falta de completitud características de la acción social y su devenir temporal.

Aunque expuesto a serios cuestionamientos por su tendencia a los dualismos,⁸ el horizonte investigativo que Koselleck gana desde estos planteamientos teóricos reviste el mayor interés. Se trata de comprender cómo ocurren estas complejas dinámicas de remisión mutua entre estructuras lingüísticas (de *comprensión y acción*) y condiciones extralingüísticas que delimitan los estados de cosas sociales dentro de los cuales nos encontramos inmersos; o para decirlo con las palabras de Koselleck, “¿cómo se articula la relación temporal entre conceptos y estados de cosas?” ([2006] 2012, p. 31). En efecto, las estructuras lingüísticas que articulan la comprensión y la acción sociales poseen ritmos de transformación temporal distintos a los de las condiciones sociales dentro de las cuales se actúa. Entre las elaboraciones lingüísticas y los estados de cosas no existe ninguna continuidad preestablecida, sino más bien una compleja interacción que Koselleck describe con las metáforas de *fricción y fractura*, las cuales evocan deslizamientos y colisiones de profundas capas terrestres. “Sin duda—afirma Koselleck—, la clave de la historia conceptual radica en este punto”. A pesar de que en algunos casos los lenguajes parezcan mantener cierta estabilidad y correspondencia con los estados de cosas a los cuales se refieren,⁹ sin embargo, es el estudio de los desajustes entre estos dos términos de la relación los que resultan realmente significativos. De una parte, las estructuras lingüísticas que articulan la comprensión y la acción pueden permanecer

⁸ Elías Palti explica cómo este tipo de dualismos (sociedad/lenguaje, historia social/historia conceptual, condiciones extralingüísticas/condiciones lingüísticas de los acontecimientos) se debe fundamentalmente al marco epistemológico del que parte Koselleck, a saber, el neokantismo. “El presupuesto aquí implícito (que es en definitiva, aquel sobre el que pivotean todas las filosofías neokantianas de la historia) es el de la presencia de un ser subyacente a las estructuras, formas o sistemas de organización, que preexiste a los mismos y sirve de soporte a la temporalidad” (Palti E. , 2001, pág. 23). Este ser es, desde luego, el sujeto de la filosofía trascendental kantiana, aunque en la obra de Koselleck ya no figura como una instancia de estabilización del mundo, sino como la instancia desde la cual se comprende el cambio histórico y la contingencia. Desde esta perspectiva Palti permite observar la forma en que Koselleck deriva hacia una “ortodoxia kantiana”, en el sentido de que intenta fijar unas condiciones antropológicas trascendentales de toda historia posible (pág. 30). En este punto la historia conceptual, como la concibió Koselleck, excedía sus propias exigencias de delimitación histórica y perdía de vista su exigencia de comprender los lenguajes sociales en su historicidad. Como se verá más adelante, la crítica que Sandro Chignola ha formulado respecto a la propuesta de Koselleck va en la misma dirección.

⁹ “Sin duda hay un grupo importante de significados de palabras y de los estados de cosas correspondientes que no han cambiado a lo largo de siglos. Durante mucho tiempo esto fue válido para los conceptos que captaban la naturaleza y para el mundo de los campesinos y artesanos, es decir, para aquellos ámbitos que se caracterizaban por una constante repetición. No obstante, estos ámbitos también se modifican y diluyen cuando tienen lugar transformaciones económicas, sociales, políticas y mentales bruscas” (Koselleck, [2006] 2012, pág. 33).

constantes mientras que se experimentan cambios más veloces en las condiciones sociales. Para Koselleck, este sería el caso de lo ocurrido hacia finales del siglo XX con la caída del muro de Berlín y el desmantelamiento de la Unión Soviética. Mientras el esquema conceptual básico de la filosofía de la historia y las doctrinas revolucionarias redentoras alimentaban por igual al marxismo soviético, al nacionalsocialismo y al fascismo, aún después del fin de la Segunda Guerra Mundial; entretanto, se hizo cada vez más evidente que las condiciones sociales ya no podían seguir interpretándose del mismo modo, hasta que: “al final todo el edificio conceptual tradicional y dogmático se derrumbó de la noche a la mañana” ([2006] 2012, pág. 33).

De otra parte, los desajustes entre el lenguaje y los estados de cosas también pueden generar la situación inversa, esto es, aquella en la cual es el lenguaje el que sufre transformaciones, mientras que las condiciones sociales permanecen constantes. El ejemplo que ofrece Koselleck tiene enormes implicaciones: si desde la Ilustración el concepto de *revolución* se cargó de una referencia a la novedad y a la producción de un futuro diferente; en cambio, las realidades sociales que producía permanecían iguales. Para Koselleck, “surgió un concepto de revolución reinterpretado utópicamente que, cuanto más dejaba de lado conceptualmente y más rechazaba teóricamente la antigua repetición de las manifestaciones brutales y sangrientas de una guerra civil, más las provocaba” (pág. 34). Y finalmente, puede darse el caso de que las estructuras lingüísticas y las condiciones sociales sufran simultáneamente transformaciones distintas. El caso paradigmático lo encuentra Koselleck en el desarrollo paralelo de dos procesos históricos diferentes durante la formación del Estado alemán: primero, la organización política y administrativa de Alemania como un Estado moderno; y, segundo, la emergencia del concepto moderno de Estado [*Staat*]. Si el primer proceso supone transformaciones a nivel institucional y de la estructura de clases sociales, el segundo proceso supone más bien cambios semánticos y usos diferentes del concepto de Estado.

Como ya puede verse claramente, el estudio de las fricciones, desajustes y entrelazamientos de las estructuras lingüísticas y las condiciones sociales, requiere establecer una delimitación teórica fundamental, a saber, la de los conceptos como objetos de estudio. En efecto, los conceptos son los principales vehículos de la mediación lingüística. Es a través de estas formaciones verbales que tienen lugar los procesos de comprensión y de acción con respecto a las condiciones sociales dentro de las cuales nos encontramos, cada vez, los seres humanos. En este sentido, Koselleck insiste

permanentemente en la doble naturaleza de los conceptos. De una parte, estos se refieren a condiciones sociales extralingüísticas que interpretan y, por tanto, remiten a ellas como *índices* de experiencias procesadas. Simultáneamente, los conceptos constituyen *factores* que agencian la formación y transformación de las condiciones sociales. “Para la historia conceptual, la lengua es, por un lado, un indicador de la «realidad» previamente dada y, por otro lado, un factor de esa realidad” ([2006] 2012, pág. 45), afirma Koselleck contundentemente en uno de los principios imprescindibles de la *Begriffsgeschichte*.

Ahora bien, los conceptos poseen una densidad *semántica* y *pragmática* mucho mayor que las meras palabras. Sus campos semánticos son heterogéneos, plurívocos e irreductibles. Se encuentran siempre interrelacionados con otros conceptos a través de nexos semánticos que los oponen, los complementan o los subordinan mutuamente. Poseen diferentes *profundidades temporales*, en la medida en que aglutinan múltiples formas de experiencia sedimentada históricamente en diversas capas semánticas. También presentan *estructuras temporales* internas complejas, puesto que coordinan, en cada contexto social específico, el campo de experiencia acumulado (el pasado) y los horizontes de expectativa (el futuro posible) de modos históricamente variables. Junto con esta densidad semántica, los conceptos adquieren una prioridad práctica que los hace insustituibles, indispensables, esto es, verdaderamente fundamentales para la acción social, puesto que sin ellos “no es posible ninguna comunidad política y lingüística” ([2006] 2012, pág. 45). En este sentido, los conceptos fundamentales o *Grundbegriffe* se convierten en premisas básicas e indispensables de las sociedades para estructurar sus modos de comprensión y acción. Por esa razón, aunque corren el riesgo de convertirse en supuestos no cuestionados, sin embargo, en la práctica son criterios decisivos que se encuentran permanentemente en disputa, pues “distintos hablantes quieren imponer un monopolio sobre su significado” ([2006] 2012, pág. 45).

El conjunto de prácticas investigativas de la historia conceptual responde justamente a esta compleja teorización de los conceptos fundamentales de la sociedad. El *análisis semántico* implica la reconstrucción de la plurivocidad de los conceptos, la integración de redes conceptuales, la profundidad temporal [*estratos temporales*] de las distintas capas de sentido acumuladas en los conceptos a través del tiempo y la forma de coordinar los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa. De la misma manera, el *análisis pragmático* de los conceptos supone indagar por las disputas—así como por los intereses que las motivan—en torno al sentido y el uso de los

conceptos fundamentales de la sociedad. Quiénes hablan, en qué contexto y con qué intencionalidad, son preguntas básicas que el investigador de los conceptos deberá tener en cuenta. Estas prácticas investigativas de la historia conceptual generan también un alto nivel de cooperación interdisciplinaria que permite integrar enfoques y conocimientos provenientes de distintas áreas, de acuerdo con las delimitaciones temáticas respectivas.

2.1.1. Historias de conceptos y modernidad

La trayectoria de Koselleck como historiador de los conceptos se concentra básicamente en la comprensión crítica de la modernidad y sus aporías internas. Con ese propósito se remite a su surgimiento histórico, en el intervalo que abarca la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX. Durante estos años de transición tiene lugar, para Koselleck, una época umbral [*Epochenschwellen, Schwellenzeit, Sattelzeit*], un periodo de tiempo ubicado “a caballo” entre formas de comprensión de mundo y acción social diferentes. Como afirma en la introducción al monumental diccionario de conceptos políticos y sociales fundamentales en lengua alemana [*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialer Sprache in Deutschland*]: “El objeto de la investigación es la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno a través de la historia de su aprehensión conceptual” (2009 [1972], p. 94). El surgimiento del mundo moderno puede observarse a través del prisma de conceptos de enorme importancia social y política, tales como *progreso, revolución, emancipación, crisis y patriotismo*.¹⁰ Se trata de conceptos que revelan cambios estructurales en las dinámicas sociales y en los sistemas de referencia filosóficos que delimitan el nacimiento de la modernidad. Estas transformaciones resultarían sintomáticas del surgimiento de la modernidad y fueron analizadas por Koselleck mediante los criterios de la *temporalización*, la *politización*, la *democratización* y la *ideologización* (2009 [1972], pp. 94-99).

En primer lugar, los conceptos modernos poseen una estructura temporal caracterizada por su orientación hacia el futuro, entendida como expectativa de acontecimientos novedosos que se

¹⁰ Todos estos conceptos poseen sus correspondientes artículos en el Lexicón. El artículo sobre *crisis* [*Krise*] fue escrito íntegramente por Koselleck y apareció en el volumen III. En las entradas correspondientes a los conceptos de *progreso*, [*Fortschritt*], *emancipación* [*Emanzipation*] y *revolución* [*Revolution*] participó como coautor y coordinador de la redacción. Igualmente ocurre con el artículo que agrupó los conceptos de *pueblo, nación, nacionalismo y masa* [*Volk, Nation, Nationalismus, Masse*], aparecido en el volumen VII (Koselleck, Conze, & Brunner, 1972-1997).

sustraen a las experiencias acumuladas y aún cuestionan la autoridad de la tradición. A este fenómeno lo denomina Koselleck *temporalización* y, desde su perspectiva, es probablemente el indicador más importante de las transformaciones propias de la modernidad por los efectos de aceleración que desencadena.¹¹ El concepto de *progreso* resulta paradigmático en este contexto. Es un concepto que implica no sólo la expectativa de futuro abierto, sino también su propia estabilización, pues remite a la constante inminencia de la novedad y la imprevisibilidad del porvenir, el cual debe ser permanentemente reorientado y planificado (Koselleck, [2006] 2012, p. 110). En segundo lugar, numerosos conceptos modernos cobraron la mayor importancia en términos de la lucha política, la interpelación y la movilización de las personas en función de objetivos sociales. Se trata del fenómeno de la *politización*. Un caso notable en este sentido sería el concepto de *emancipación*. Este concepto que remite, en el derecho romano, a un acto unilateral en el que el padre libera al hijo de su propia autoridad, pasaría a convertirse en un verdadero concepto político de lucha [*politische Kampfsbegriffe*]. Con el sentido de gobernarse a sí mismo y alcanzar la mayoría de edad, la *emancipación* implicaba objetivos políticos y sociales fundamentales para la modernidad: la igualdad de derechos civiles individuales y colectivos, la cual a su vez genera la posibilidad de nuevas reivindicaciones (Koselleck, [2006] 2012, p. 119).

En tercer lugar, los conceptos modernos entrañan también la activación de nuevas lógicas de sociabilidad y proyectan formas comunitarias diferentes a las de la sociedad estamental del *ancien régime*. En este sentido, opera un proceso de *democratización* que opone la lógica universalista de los ciudadanos a la lógica particularista de los títulos y las dignidades. El concepto de *patriotismo* es un caso paradigmático a este respecto. Su referencia a un “amor activo a la patria” se propagó a través de periódicos y revistas cada vez más numerosos desde el principio del siglo XVIII. El patriota era un sujeto que sobrepasaba las jerarquías estamentales y se identificaba sólo en términos

¹¹ Este tema atraviesa en realidad toda la obra de Koselleck. No olvidemos que desde la tesis doctoral, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Koselleck había encontrado un vínculo muy importante entre el desarrollo de la crítica ilustrada contra el sistema absolutista, la masonería y el desarrollo de una conciencia histórica orientada hacia la realización futura de un sistema social diferente (Koselleck, [1959] 2007) ([1959] 2007, p. 115 y ss.). A esta misma temática de la aceleración temporal corresponden algunos de sus más conocidos y sugerentes artículos recogidos en *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, como por ejemplo “Historia magistra vitae”, “Futuro pasado del comienzo de la modernidad” y “La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la constitución prusiana” (1993 [1979]). En el Lexicón se encuentra también el artículo “Geschichte/Historie”, escrito en su mayor parte por Koselleck y traducido al castellano por Antonio Gómez Ramos en el volumen titulado *historia/Historia* (2010 [1972]). Finalmente, también debemos mencionar el artículo “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, incluido en el volumen *Aceleración, prognosis y secularización*, editado por Faustino Oncina (Koselleck, 2003 [2000]).

de su compromiso con la creación de una comunidad de ciudadanos (el pueblo, la nación) que se gobierna a sí misma, bajo una constitución libre (Koselleck, [2006] 2012, p. 146). En cuarto y último lugar, los conceptos fundamentales del mundo moderno son empujados por los actores sociales hacia una abstracción creciente, en busca de mayor capacidad comprensiva y de mayor efecto práctico en las luchas ideológicas. Es el fenómeno de la *ideologización*. Así surgen los denominados “singulares colectivos”, esto es, conceptos que expresan movimientos tendenciales de la historia y de la sociedad, más que acontecimientos concretos: no las historias particulares, sino la Historia; no los progresos, sino el Progreso. De la misma forma ocurre con el concepto de *revolución*. Este concepto contiene una referencia premoderna a los movimientos cíclicos de los astros, pero absorbió la idea de cambio en todos los ámbitos vitales y terminó por convertirse, a finales del siglo XVIII, en expresión de un movimiento histórico inexorable de marcha progresiva hacia un futuro mejor. “La suma de las revoluciones se aglutinó finalmente en el singular colectivo de la revolución por antonomasia, que se convirtió en el sujeto de la historia” ([2006] 2012, p. 164). Precisamente este nivel de abstracción hizo al concepto de revolución una herramienta efectiva para la lucha ideológica, pues permitió construir interpretaciones convenientes de los acontecimientos y, simultáneamente, presionó posicionamientos políticos y sociales (pág. 165).

El valor de los análisis histórico-conceptuales de Koselleck no radica, sin embargo, en una descripción neutral y abstracta de los conceptos modernos, ni en un mero diagnóstico de las líneas tendenciales de la modernidad. Por el contrario, es más bien la penetración en la densidad y heterogeneidad de los campos semánticos, históricamente sedimentados, de los conceptos, junto con la mirada a sus aplicaciones prácticas, bien sea como armas de lucha ideológica, como anticipaciones de escenarios posibles o como agentes constitutivos de nuevas formas de comunidad y de subjetividad, lo que permite devolver a los conceptos la complejidad histórica. Esta mirada logra poner al descubierto las profundas aporías que se anudan en los lenguajes sociales y políticos modernos, los cuales –a pesar de los discursos del fin de la historia, de la postmodernidad o de la alteridad radical latinoamericanista– son nuestros propios lenguajes, esto es, pensamos y actuamos socialmente a través suyo, constituyen estructuras profundas de comprensión y acción social aún en espacios culturales diversos, como en el caso latinoamericano.

Estas aporías no son meras contradicciones metafísicas ni lógicas, sino tensiones que emergen de las experiencias y las expectativas históricas de la modernidad, en las cuales muchas veces

reaparecen también elementos premodernos secularizados. De ahí la importancia de plantear el análisis histórico conceptual como una revisión de los potenciales semánticos y pragmáticos que se sedimentan en los conceptos, a partir de experiencias históricas específicas. La temporalidad abierta hacia un futuro cambiante, por ejemplo, también fue interpretada como marcha unidireccional de los acontecimientos; y la historia, a su turno, como una realización transparente de la razón, en la cual perviven las expectativas de redención judeocristianas. De la misma manera, la conciencia de la factibilidad de la historia podía asumirse (aún simultáneamente) tanto en el sentido del mito moderno de la disponibilidad de la historia para el hombre, como en el sentido de la posibilidad de construir estructuras sociales diferentes y de establecer colectivamente objetivos futuros. La politización y la democratización de los conceptos modernos (que remitían a la universalidad de los derechos civiles y a la autodeterminación de individuos y comunidades) dieron lugar a intensas luchas por monopolizar el acceso a la ciudadanía y a la representación política; y fueron también empleadas como premisas de movimientos radicales nacionalistas, de liberación y emancipación nacional o popular, con sus rituales atávicos del sacrificio y su reivindicación de la violencia.¹²

Insistamos en que no se trata de aporías insertadas en “los conceptos mismos”, como un fallo en su sentido esencial o una especie de destino mítico inherente a las formas de aprehensión del mundo en la modernidad, sino de fricciones y tensiones en la construcción histórica de los potenciales semánticos y pragmáticos de los conceptos modernos. Por sí mismos los conceptos no poseen significado esencial alguno. Deben verse como construcciones históricas de los actores sociales, en busca de mecanismos de interpretación y acción dentro de sus contextos específicos. Las aporías de los conceptos modernos suponen experiencias sociales de su carencia de esencialidad, esto es, de su carácter equívoco, incompleto, y de la necesidad de su permanente reelaboración polémica (Palti, 2001, pág. 15). En una palabra, de su historicidad. No es gratuito el lema que Koselleck tomó de Nietzsche: “sólo puede definirse lo que no tiene historia”. De este

¹² Koselleck dedicó al tema de los monumentos a los muertos en combate y las víctimas de la guerra una serie de ensayos que poseen un valor adicional considerable: poner en diálogo los objetivos de la historia conceptual con la investigación histórica de las culturas visuales y la iconografía política. Cfr. *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, (2011). Faustino Oncina hace un recorrido sobre el interés de Koselleck en este tipo de trabajo interdisciplinario que aproxima la historia conceptual a la estética de la recepción (H. R. Jauss) y a la iconología política (Martin Warnke, Max Imdahl) e insiste en la participación activa de Koselleck en el grupo de investigación *Poética y Hermenéutica* (2011, p. xvi y ss.). Precisamente como miembro de este grupo, Koselleck fue editor del volumen *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne* (1994).

modo puede observarse la forma en que la temporalidad moderna aparece escindida entre la ruptura de estructuras repetitivas para abrir un horizonte de futuro novedoso y el control de ese futuro, ya sea en el sentido de contener los estallidos revolucionarios en favor del reformismo gradual, ya sea para acelerar las revoluciones. A su vez, la subjetividad política del ciudadano moderno aparece como cuestionamiento de las jerarquías estamentales en función de la igualdad de derechos, pero también se convirtió en instrumento de diferenciación de clase, de jerarquización social que excluía a las clases obreras.

Dada la inesencialidad de los conceptos modernos, su constitutiva incompletitud y la lucha permanente que de allí surge por el control semántico y pragmático de los lenguajes, la historia conceptual se propone hacer no sólo un recuento y una descripción de la modernidad, sino un auténtico ejercicio crítico. Se trata de dirigir la mirada hacia el presente, bajo la base del distanciamiento histórico con respecto a las estructuras de comprensión y acción sedimentadas en los lenguajes sociales y políticos que aún empleamos. “El efecto de extrañamiento que provoca la experiencia pasada podrá servir entonces para la concienciación del presente, que de la aclaración de la historia lleva a la aclaración de la política” (Koselleck, 2009 [1972], p. 99). Así la historia conceptual acoge la tarea de asumir reflexivamente la temporalidad histórica y la conflictividad política de la modernidad.

2.1.2. Ilustración y *Bildung*

Una tarea semejante de reflexividad histórica sobre los lenguajes constitutivos de nuestras estructuras sociales y comprensivas del mundo, pertenece ella misma a los horizontes semánticos y pragmáticos abiertos en la modernidad. Tanto el concepto de *Ilustración* como el concepto de *Bildung* configuraron (en aquella época umbral entre el final del siglo XVIII y el comienzo del siglo XIX) un potencial semántico fundamental que no ha cesado de actualizarse: la referencia a la autodeterminación de los individuos obtenida a través de la apropiación reflexiva de su mundo. En los artículos dedicados a estos dos conceptos, Koselleck destaca por igual el hecho de que este potencial semántico de *Bildung* e *Ilustración* escapa permanentemente tanto a los intentos de monopolizarlo (por parte de los actores sociales y políticos), como a las categorizaciones posteriores (por parte de historiadores, filósofos y sociólogos) que lo restringen a clases sociales y

programas políticos específicos, épocas y espacios culturales delimitados o a determinados ámbitos de la vida.

Demos una rápida ojeada. De una parte, el concepto de *Ilustración* excedió rápidamente el marco de la filosofía de la historia en el que había surgido como delimitación epocal para el siglo XVIII, en tanto siglo de las luces. Como sostiene Koselleck, en este sentido el concepto de Ilustración “se deshilachó o extinguió con demasiada rapidez como para continuar siendo aceptado de forma general” ([2006] 2012, pág. 213). Sin embargo, el concepto liberó potenciales semánticos que permearon amplios ámbitos de la vida social y cultural y que aún resuenan en la actualidad. “Después del acalorado debate sobre el nuevo concepto en los años ochenta del siglo XVIII, se progresa rápidamente de tal modo que las ilustraciones se extienden sincrónica y diacrónicamente”, esto es, no sólo se refieren a una época específica (el siglo XVIII, la Antigüedad o la revuelta estudiantil de 1968), ni a un espacio cultural determinado (ilustración francesa, alemana, escocesa, hispanoamericana), ni a una clase social particular (burgueses, nobles, obreros), ni a un ámbito de la vida delimitado (la ciencia, la literatura, la moral o la política). “Nos encontramos, por tanto, ante un campo que se extiende de forma elástica, que escapa a toda sistematización” (Koselleck, [2006] 2012, pág. 202).

De otra parte, “al concepto de *Bildung*, dice Koselleck, le es inherente una tensión productiva que consiste en su capacidad de estabilizarse una y otra vez mediante su capacidad autocrítica”; lo cual explica “su uso constante a lo largo de doscientos años y su continua recuperación a través de múltiples fricciones” ([2006] 2012, pág. 49). De hecho, la caducidad del concepto epocal de Ilustración se relaciona con el surgimiento del concepto de *Bildung* como expresión más radical del principio de autodeterminación, pues ésta no se obtenía como algo externo al individuo, ni se impartía desde lo alto de las instituciones y las jerarquías sociales como fue el caso de numerosos programas de ilustración institucionalizada. Al contrario, el concepto de *Bildung*, en tanto autoformación activa y personal, suponía una lógica diferente que ponía al individuo en el centro de esta tarea de reflexividad y autodeterminación, más allá de las clases sociales o las instituciones. Sumado a esto, la *Bildung* profundizaba la pluralidad de ámbitos de la vida y de la personalidad en los cuales actuaba, pues se desprendía del énfasis ilustrado en la Razón y se abría el camino para apreciar la correlación permanente entre las distintas estructuras que integran al ser humano, en particular aquellas relacionadas con ámbitos estéticos y emocionales ([2006] 2012, pág. 61).

De nuevo encontramos aquí aquella elasticidad que escapa a toda sistematización, aquella polivalencia que hace posible la actualización permanente de los conceptos de Ilustración y *Bildung*: “Ningún conocimiento determinado y ninguna ciencia concreta, ninguna posición política o principio social, ninguna confesión o vinculación religiosa, ninguna opción ideológica o preferencia filosófica, tampoco ninguna tendencia estética específica en el arte o en la literatura alcanzan a caracterizar el concepto de *Bildung*. [...] Si hay rasgos fundamentales comunes, un tipo ideal, estos se encuentran en ese modo de vida que no deja de buscarse a sí mismo” (Koselleck, [2006] 2012, pág. 64).

Surgidos al interior de un contexto sociohistórico muy específico, estos conceptos formularon potenciales semánticos y pragmáticos que pueden actualizarse en contextos y situaciones diversas, puesto que remiten al proceso permanentemente realizable o a la tarea siempre inacabada de la autodeterminación mediante la reflexión, y no solamente a programas políticos, clases sociales o ámbitos de la vida exclusivos. Son conceptos cuyo punto de partida consistía en una estructura antropológica que situaba precisamente esta actividad compleja de la autodeterminación en el centro de una forma de vida individual y social. Se trata de un punto de partida que ahora, en el comienzo del siglo XXI, resulta lejano en el tiempo y acaso borroso desde las latitudes latinoamericanas. Para Koselleck, sin embargo, más allá de las profundas crisis históricas del siglo XX que pusieron en cuestión conceptos como el de *Bildung* e *Ilustración*, han permanecido vigentes potenciales semánticos y pragmáticos derivados de la comprensión del ser humano como sujeto capaz de autodeterminarse mediante la reflexión. La reflexividad como actividad personal independientemente de las clases sociales y las instituciones; el carácter transversal de la reflexión crítica a los campos de conocimiento; la relación de permanente diálogo entre los diversos ámbitos de la vida y los campos de conocimiento; así como la articulación continua entre reflexividad histórica y acción social; todos estos elementos poseen aún en la actualidad enorme valor y significado, son, por tanto, susceptibles de actualización constante.

2.2. De la historia de ideas a la historia de lenguajes políticos:

El punto de partida del proyecto investigativo de los historiadores Jhon Pocock y Quentin Skinner, principales representantes de la escuela de Cambridge, junto a Peter Laslett y John Dunn, coincide sustancialmente con los objetivos de Koselleck y la Historia Conceptual alemana.¹³ Se trata de replantear la práctica investigativa de la historia intelectual (y de la historia del pensamiento político en particular) introduciendo en ella una aguda conciencia del lenguaje como herramienta práctica y como instrumento básico de la interacción social y política. A partir de la filosofía del lenguaje planteada por Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* y el aporte que con base en ella hicieron J.L. Austin y John Searle, entre otros, al desarrollar una teoría de los *actos de habla*, Skinner vio la necesidad de que la historia del pensamiento requiera “desplazar el foco de atención más allá de los “significados” y de dirigirlo hacia cuestiones que involucran la agencia, el uso y, especialmente, la intencionalidad” (Skinner, 2007, pág. 25). A su vez, para John Pocock el pensamiento político debía entenderse como una actividad vital en los complejos procesos de constitución y transformación continua de las comunidades políticas. De este modo, un enfoque histórico de la filosofía política no podía restringirse a una mera cronología de escuelas filosóficas. En cambio, debía concentrar su atención en las formas en las cuales la política es conceptualizada mediante ciertos modos de hablar, ciertos paradigmas discursivos, ciertos vocabularios o constructos conceptuales que, a su vez, responden a contextos históricos y culturales particulares. “Poco a poco me fui dando cuenta”, afirma Pocock en un artículo originalmente publicado en 1971, “de que podía analizar la historia de las ideas políticas, la historia del pensamiento político en tanto que actividad, como si fuera una *historia del lenguaje o los lenguajes políticos*” [subrayado mío] (Pocock J. , 2011, pág. 41).

El desarrollo de esta perspectiva supuso una dura crítica a la tradicional historia de las ideas y, con ella, a intelectuales ampliamente reconocidos, como Arthur Lovejoy, el autor de *La gran cadena*

¹³ En palabras de Skinner: “Vale la pena añadir que la perspectiva a la cual he arribado es, en muchos aspectos, similar a la contenida en el actualmente celebrado programa de Reinhart Koselleck para el estudio de *Begriffsgeschichte*, o historia de los conceptos. Tanto Koselleck como yo asumimos que necesitamos considerar nuestros conceptos normativos menos como enunciados acerca del mundo que como herramientas y armas del debate ideológico. Posiblemente, los dos hayamos sido influidos por el argumento nietzscheano de Foucault de que “la historia que nos sostiene y nos determina tiene la forma de una guerra” (Skinner, 2007, págs. 298-299). Para la comparación entre los dos programas investigativos véase (Richter, 1995).

del ser; Karl Jaspers, autor de *Los grandes filósofos*; o Leo Strauss, autor de *Persecución o el arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. En 1969 Skinner publicó un artículo virulento, titulado “Meaning and understanding in the history of ideas”, con la intención explícita de cuestionar y desacreditar este tipo de enfoque (Skinner, 2007, pág. 111). El edificio a demoler era una historia del pensamiento entendida como exégesis de autores y textos clásicos que contienen una sabiduría intemporal expresada en ideas y preguntas perennes. Para Skinner la historia de las ideas fallaba en captar la historicidad del pensamiento, pues sus presupuestos idealizaban o abstraían precisamente las condiciones históricas del pensar, como el lenguaje y los discursos en que se articula el pensamiento, la problematicidad de los contextos dentro de los cuales se piensa o la intencionalidad de quienes hablan y expresan sus pensamientos a través de modos particulares de discurso. Este fallo estructural en captar las condiciones históricas del pensamiento convertía a la historia de las ideas en una no-historia que producía narrativas gravemente viciadas.

Concretamente, Skinner cuestionaba a la historia de las ideas por incurrir en tres tipos de falsa presunción o mitología: la *mitología de las doctrinas*, la *mitología de la coherencia* y la *mitología de la prolepsis*. Todas ellas, en realidad, consisten en proyecciones no controladas que hacemos sobre los procesos históricos del pensamiento. Suponemos con demasiada prisa que el pensamiento se expresa en doctrinas unitarias; o bien, que el pensamiento que estudiamos en autores y libros debe poseer una coherencia interna bastante sólida; o bien, solemos confundir la valoración de los acontecimientos pasados que hacemos desde nuestras preocupaciones presentes, con la complejidad interna de los propios acontecimientos pasados.

La mitología de las doctrinas y la de la coherencia convergen en transformar el pensamiento y las teorías en objetivaciones abstractas a partir de las cuales se emprende una reconstrucción histórica. De esta forma, se asume que las doctrinas constituyen cuerpos unitarios, coherentes, que se despliegan en el tiempo como si se tratara de organismos en desarrollo. Es el caso de Lovejoy y su historia de la doctrina de “la gran cadena del ser”, pero también lo es de las doctrinas “de la igualdad, del progreso, del maquiavelismo o del contrato social” (Skinner, 2007, pág. 119). En cada caso, la doctrina se objetiva como un *tipo ideal*, de tal manera que su reconstrucción histórica resulta viciada, pues el objeto preexiste a su propia historia y la presupone como su propio devenir cronológico. Este procedimiento convierte a las doctrinas en una suerte de criterio normativo que se impone a la investigación histórica arbitrariamente. Así se incurre en absurdos como el de

atribuirle a los autores investigados una doctrina unitaria que en realidad no tienen o, más grave aún, cuestionarlos por no tener esta doctrina, por no haberla podido enunciar o entender correctamente. También se suelen trazar genealogías de una determinada doctrina para encontrar el lugar y la fecha de su nacimiento, e identificar los autores donde la doctrina aparece por primera vez o identificar los autores y momentos en los que se omitió la doctrina. En esta lógica de anticipaciones o fracasos, de éxitos y frustraciones, la historia de las ideas se revela como una historia fuertemente teleológica que impide ver justamente la complejidad de los procesos.

Asimismo, la mitología de la coherencia conlleva el peligro de minimizar las contradicciones o tensiones internas de un autor o un texto como simples anomalías circunstanciales. De esta forma tendemos a resolver las contradicciones de un autor reduciéndolas a momentos puntuales dentro de un sistema más amplio de su pensamiento, donde estas contradicciones son absorbidas o son solo aparentes. Se asume así que los quiebres y las discontinuidades son productos pasajeros en el proceso de desarrollo orgánico del pensamiento de un autor o quizás constituyen giros truculentos, estrategias de encubrimiento por medio de las cuales un autor protege su verdadero pensamiento.¹⁴

Y finalmente, la mitología de la prolepsis consiste en una proyección del significado que posee *para nosotros* un determinado acontecimiento, autor u obra del pasado, sobre la comprensión histórica de esos mismos acontecimientos, autores o textos. La particularidad y complejidad de la comprensión histórica queda de esta manera distorsionada por lo que Skinner llama “la prioridad de los paradigmas” del observador, esto es, de las preocupaciones y presuposiciones con las que nos aproximamos al pasado. Pero asimismo la mitología de la prolepsis implica una visión teleológica de la historia que vincula el pasado y el presente como eslabones de una larga cadena continua de antecedentes y consecuentes donde quedan ocultas las discontinuidades temporales.

Esta crítica a la historia de las ideas desemboca en el argumento central de Skinner según el cual debemos romper la aparente autosuficiencia, unidad y coherencia del pensamiento y de los textos en los que se expresa, si queremos en realidad asomarnos a su condición histórica. Esta ruptura

¹⁴ Aquí el blanco de la crítica es Leo Strauss y su texto *Persecución y arte de escribir*. Para Skinner no se puede presumir que todo autor original resulta subversivo y por tanto se ve presionado a emplear métodos de encubrimiento de su propio pensamiento, como supondría Strauss. Por otra parte, se hace difícil (si no completamente imposible) controlar la interpretación de los textos “entre líneas” si se parte del supuesto de que sus verdaderos significados están dirigidos solamente a ciertas personas reflexivas o inteligentes, capaces de verlo. (Skinner, 2007, pág. 136).

nos obliga a ir más allá del significado de los textos y las palabras, más allá de las preguntas atemporales de los pensadores y más allá del carácter inmortal de los clásicos, para reflexionar sobre las formas en las cuales lo que se piensa y se dice interactúa en el ámbito de las acciones, los problemas y los debates que se entretienen en contextos temporales, espaciales y culturales específicos.

Si bien es fundamental entender lo que un autor *dice* en un texto, para captar su vitalidad histórica se requiere entender igualmente lo que el autor pretendía *hacer* al decir justamente lo que dijo y la *forma* en que lo dijo. Este enfoque abre entonces la perspectiva de investigación hacia los autores de los textos como agentes que toman posiciones determinadas dentro de contextos problemáticos en los cuales se encuentran situados. Debemos preguntarnos por las intencionalidades que cada texto manifiesta no como una simple proposición, sino como un acto de comunicación que lleva a cabo un sujeto-agente en respuesta a determinadas preguntas o problemas que él enfrenta en tanto que participa de los debates propios de una sociedad y un momento histórico particular.

Para Skinner debemos ir del análisis del significado de los textos (qué dicen), al análisis del contexto lingüístico y el contexto social dentro del cual un texto adquiere sentido como acto comunicativo en el cual los sujetos-agentes toman posiciones e interactúan entre sí (qué hacen). Esto equivale a reconstruir en realidad los contextos de enunciación dentro de los cuales los textos adquieren *sentido* (no solamente *significado*). “La comprensión de los textos, sugiero, presupone captar no sólo cuál fue su significado pretendido sino también el modo de recepción buscado de ese significado. Entender un texto implica, al menos, entender tanto la intención a ser entendida como la intención de que esta intención sea entendida, por lo cual el texto se concibe como un acto de comunicación. La pregunta que debemos confrontar al estudiar este tipo de textos, es qué habrán querido comunicar los autores al emitir sus enunciados, al escribir en la época en que escribieron para las audiencias específicas que tenían en mente” (Skinner, 2007, pág. 160).

La perspectiva skinneriana nos conduce a un análisis fuertemente contextualista de la historia del pensamiento para el cual no existen ideas ni preguntas intemporales, así como tampoco significados esenciales de las palabras, los textos o los discursos.¹⁵ “Cualquier enunciado es de

¹⁵ Este punto precisamente marca una diferencia notable con respecto a Koselleck y la historia de los conceptos. Mientras Skinner y Pocock insisten en una historia intelectual centrada en contextos bien delimitados, como

manera ineludible la encarnación de una intención particular, en una oportunidad particular, dirigida a la solución de un problema particular, por lo que es específico de su situación de una forma que sería una ingenuidad tratar de trascender” (Skinner, 2007, pág. 162). Con este contextualismo radical Skinner se distancia irreversiblemente de los supuestos teleológicos que subyacen a la historia de las ideas. Pero más allá de este deslinde, la perspectiva que Skinner construye redescubre la historia del pensamiento como diálogo entre la filosofía y la historia a propósito de un problema medular, a saber, “el fenómeno de la innovación conceptual” y de “las relaciones entre lingüística y cambio conceptual” (Skinner, 2007, pág. 162). La pregunta que Skinner sitúa en el centro de la labor investigativa de la historia del pensamiento, tal y como él la entendió, se refiere al por qué y el cómo de la transformación de los conceptos mediante los cuales organizamos nuestra vida social y política. Se trata, entonces, de una pregunta por la contingencia de nuestro pensamiento, no por sus verdades intemporales, sino en contra de ellas y de nuestros propios supuestos naturalizados. La historia del pensamiento brinda la posibilidad de un diálogo entre filosofía e historia desde el cual podamos construir no un canon de la sabiduría, ni una lección inmediata sobre la forma en que nuestro presente es producto del pasado, sino una “lección de autoconocimiento” y de “autoconciencia” crítica sobre la contingencia como condición histórica fundamental nuestra.

2.2.1. Lenguaje, retórica y temporalidad

Al igual que su colega Skinner, John Pocock concibe la historia del pensamiento político como una historia que se concentra en la reconstrucción de los contextos lingüísticos dentro de los cuales tienen lugar actos de habla efectivos. En este sentido, para Pocock se trata de una historia *événementielle* o de acontecimientos, donde la importancia recae en el tiempo medio de las condiciones (lingüísticas y sociales) que hicieron posibles determinados discursos y la forma en que estos afectaron, a su vez, sus propias condiciones de partida. Por esta razón, para Pocock la historia del pensamiento tampoco es una historia de las conciencias o de las mentalidades subjetivas, sino de los textos (en tanto vehículos de intencionalidades humanas concretas), de los discursos efectivos, de las formas paradigmáticas que estos discursos adoptan y de la efectividad retórica que pueden tener sobre los contextos en que se inscriben.

veremos a continuación, para Koselleck el problema se extiende hacia la larga duración de las estructuras conceptuales que perduran en el tiempo y en cuya semántica se sedimentan experiencias históricas heterogéneas.

Situados en este horizonte resulta claro que el historiador desarrolla un trabajo fundamentalmente arqueológico. Su tarea consiste en escavar los contextos lingüísticos y sociales que sirvieron como marcos dentro de los cuales los textos adquirieron su sentido como actos comunicativos, actos de habla o discursos cargados de la intencionalidad de sus autores. La tarea supone, a su vez, poner al descubierto ciertas formas reiterativas en que estos discursos se organizan empujando ciertos vocabularios familiares, ciertas estructuras discursivas y estrategias argumentativas recurrentes. De tal forma reconocemos que los discursos se articulan dentro de *lenguajes* particulares reconocibles, los cuales constituyen el acervo fundamental que sirve a las sociedades para estructurar la conducta social, crean principios para sancionar los comportamientos, producen criterios de legitimidad y permiten comprensiones sobre lo político. “Cuando hablamos de “lenguajes” –explica Pocock– nos referimos generalmente a sublenguajes. Idiomas, retóricas, formas de hablar sobre la política, juegos de lenguaje discernibles que pueden contar cada uno con un vocabulario, unas reglas, unas condiciones previas, unas implicaciones, un tono y un estilo propio” (Pocock J. , 2011, pág. 103). Las sociedades disponen de distintos lenguajes a los que sus miembros recurren para dar cuenta de sus comportamientos, darle sentido a la comunidad política que conforman y tomar posiciones distintas dentro de ella. En este sentido, entonces, los contextos lingüísticos en los que tienen lugar los discursos particulares (los mismos textos en tanto que actos comunicativos) son plurívocos, esto es, pueden apelar a diferentes lenguajes como marcos de enunciación que emplean simultáneamente o, en palabras de Pocock, “el discurso político típico tiende a ser políglota” (p. 103).

No obstante, como ya veíamos en el planteamiento de Skinner, la historia del pensamiento político vista desde esta perspectiva no se agota solamente en la labor arqueológica. Más aún, se trata de penetrar en el problema del cambio conceptual. La empresa implica entender cómo cambian, se transforman, se renueva o se agotan los lenguajes, en tanto que condiciones o marcos de enunciación de los discursos, por la acción que los propios discursos ejercen sobre sus condiciones de partida y por la fricción que generan las contingencias de una situación social variable. El historiador del pensamiento trabaja, para Pocock, en la relación de ida y vuelta entre lenguaje y discurso, entre *langue* y *parole*, entre contexto de enunciación y acto de habla, pues allí es donde el cambio conceptual tiene lugar. Y también debe trabajar en las grietas que la contingencia temporal introduce en el seno de los lenguajes y los discursos, desajustando sus premisas y sus formas de articulación conceptual.

Para Pocock y para Skinner uno de los fenómenos más interesantes de cambio conceptual tiene que ver con los deslizamientos, las inversiones y las transvaloraciones que sufre un determinado lenguaje. Estos deslizamientos tienen lugar cuando, por ejemplo, un sujeto emplea un determinado lenguaje para referirse a circunstancias diferentes de aquellas a las cuales, en principio, dicho lenguaje se refería. O bien, puede usarlo para referirse a circunstancias semejantes, pero interpretándolas en sentidos completamente distintos. Entonces “se escancia vino nuevo en botellas antiguas”, para utilizar una metáfora muy dicente de Pocock (Pocock J. , 2011, pág. 112). En casos como estos, a pesar de la permanencia de las palabras que componen el lenguaje de partida, lo que en realidad se opera subterráneamente es una alteración del lenguaje. Skinner explicaba que un término que servía para dar aprobación a un determinado comportamiento también podía emplearse para desaprobación el mismo comportamiento. Y aún más, como enseñaban los antiguos retóricos, Quintiliano y Cicerón, una determinada situación podía describirse en sentidos enteramente opuestos. Una operación retórica que recibía el nombre de *paradiástole* (Skinner, 2007, pág. 307). Fuera de estas variaciones retóricas y de los usos de los lenguajes, Pocock llamaba también la atención sobre el hecho de que la traducción, la difusión y la circulación de un lenguaje incidían en su proceso de cambio. En efecto, al ser divulgado un lenguaje se amplía significativamente el número de personas que apelarán a él para usarlo con sus propias intencionalidades dentro de contextos sociales y situaciones novedosas.

Más allá de sus diversos mecanismos, lo que el problema del cambio conceptual plantea es la agencia continua de los sujetos sobre su mundo social a través del lenguaje, en procura de dotarlo de orden y sentido. Pero esta necesidad de actuar continuamente sobre nuestro mundo surge, a su vez, de una aguda conciencia de nuestra condición temporal. El tiempo arroja los valores trascendentales al ámbito de la contingencia imprevisible, la variación y la mundaza; de tal modo que, desde que desarrollamos esta conciencia temporal, estamos enfrentados a los desafíos de la legitimidad y la estabilidad sobre las que organizamos nuestras sociedades. El cambio conceptual es, por tanto, un problema no simplemente histórico, sino radicalmente filosófico y político. Al preguntarnos por las innovaciones conceptuales nos estamos preguntando también por la forma en que accedemos históricamente a una conciencia de la temporalidad como contingencia. A partir de allí nos vemos inmersos, en diferentes grados y formas, en el reino paradójico de la política que nos exige la organización de nuestra vida social alrededor de fundamentos y principios, pero al mismo tiempo nos plantea el carácter inesencial de todo principio y su inexorable disputabilidad.

Así pues, el cambio conceptual está ligado a la conciencia de la temporalidad en tanto que contingencia de todos los valores en que se apoya nuestro mundo social y político.

El aporte más importante de John Pocock a la historia de los lenguajes políticos, *El momento maquiavélico* (Pocock J. G., 2008 [1975]), es significativo a este respecto. A diferencia de Koselleck, para Pocock la apertura a una conciencia del tiempo como contingencia que empero el ser humano puede moldear mediante su acción y sus cualidades intelectuales, se remonta varios siglos atrás de la denominada *Sattelzeit* (1750-1850). Pocock la encuentra ya en el momento histórico de Maquiavelo, durante el Renacimiento florentino. Los conceptos *virtù* y *fortuna* expresan en Maquiavelo justamente la tensión que el “príncipe nuevo” debe afrontar como consecuencia por irrumpir en el orden político establecido asumiendo el poder. Esa tensión enfrenta las cualidades intelectuales del príncipe nuevo (la virtud) que le permiten justamente dar forma a la fortuna y gobernarla, esto es, enfrentar la situación de inestabilidad y confrontación por el poder político que el ascenso de un nuevo gobernante ha generado. Pero este modo de emplear los conceptos *virtù* y *fortuna* variaba el sentido que poseían dentro del lenguaje al que tradicionalmente pertenecían. Ese lenguaje era el del humanismo cívico romano, para el cual la virtud implicaba no solamente el comportamiento moral del individuo sino también la conformación de una comunidad política de hombres buenos que son al mismo tiempo buenos ciudadanos. La *virtù* resulta así inseparable de la comunidad política hasta el punto de que es justamente la propia virtud de los ciudadanos lo que asegura la existencia de la comunidad política contra la *fortuna*, “símbolo de contingencia” y antítesis romana de la virtud. “La virtud de los ciudadanos –explica Pocock– confería estabilidad a la *politeia* y viceversa. Política y moralmente, el *vivere civile* era la única defensa contra el ascenso de la fortuna y la condición necesaria previa a la existencia de la virtud en el individuo” (Pocock J. G., 2008 [1975], pág. 246). No obstante, Maquiavelo se pregunta si el “príncipe nuevo” –que ha roto precisamente el orden establecido en la comunidad política con su ascenso al poder y con ello se ha separado de la virtud– puede configurar un nuevo orden político y salvaguardarlo de la fortuna y la corrupción. En pocas palabras, se pregunta “si hay alguna *virtù* susceptible de ser útil al “príncipe nuevo” y “si existe alguna cualidad moral en ese género de *virtù* o en las consecuencias políticas que, según puede imaginarse, derivan de su ejercicio” (Pocock J. G., 2008 [1975], pág. 246). Como puede observarse la pregunta de Maquiavelo implica un contrasentido en los términos del humanismo cívico. Allí es prácticamente imposible pensar si quien altera el orden político y, por tanto, suspende también

el ámbito de la *virtù* y el *vivere civile*, puede no obstante contar con una virtud que funde a su vez un nuevo orden político y una moralidad cívica. Es tanto como preguntarse si la virtud puede provenir de la fortuna, siendo en principio términos radicalmente opuestos. Maquiavelo sólo puede plantearse una posibilidad semejante si para él la contingencia ya no es un elemento externo a la comunidad política y a la virtud, sino que se ha instalado en el corazón mismo de las dos.

La conciencia que Pocock encuentra en Maquiavelo consiste, en definitiva, en percibir que la organización política y moral de una sociedad responde a procesos sociales y formativos *temporales* que los gobernantes pueden intervenir y que no coinciden plenamente con fines o valores trascendentes como la redención o la gracia. El mundo de la política es el mundo de la contingencia que el ser humano debe aprender a gobernar y en ese aprendizaje se desprende de la estabilidad y la universalidad de los ideales morales para concebir más bien la finitud y la limitación de sus realizaciones como productos de un tiempo meramente secular y profano, esto es, histórico. Como sostiene Pocock, de lo que se trata es de observar cómo en la Florencia del siglo XVI, en medio de un mundo organizado teocéntricamente, se elaboró el problema del “autoconocimiento del ser —es decir, del yo— histórico que forma parte del tránsito efectuado por el pensamiento occidental desde el medievo cristiano hasta el modo histórico moderno” (Pocock J. G., 2008 [1975], pág. 79).

2.3. Conclusiones: hacia una historia no esencialista de la filosofía

Después de este recorrido por los planteamientos y debates teóricos y metodológicos de la Historia conceptual y la escuela de Cambridge podemos observar que estos proyectos de investigación introducen un giro lingüístico fundamental en la historia intelectual y del pensamiento. Su ejercicio consiste en descentrar radicalmente las “ideas” y las “doctrinas” como objetos de estudio para situar en su lugar los conceptos, los discursos y los lenguajes, en tanto que constructos sociales e históricos que son empleados por los sujetos dentro de contextos específicos. Con este giro se

busca captar ya no el pensamiento como mero fenómeno de las conciencias subjetivas, sino como función social expresada en estructuras discursivas/lingüísticas que son permanentemente reelaboradas por los sujetos gracias a que se objetivan como textos, circulan y se difunden a través de contextos históricos y de espacios culturales diferentes.

Al entender el pensamiento como lenguaje se quiebra la dicotomía entre significado y sentido, entre comprensión y acción. Esta visión dicotómica producía el dualismo de una historia intrínseca del pensamiento, basada en sus ideas, problemas o doctrinas esenciales; y una historia extrínseca sobre sus consecuencias políticas o sus usos ideológicos. Al entender que, en tanto lenguaje, el pensamiento es al mismo tiempo un medio de comprensión y de acción, capaz por igual de articular y transformar los estados de cosas sociales en los que vivimos inmersos, entonces nos aproximamos con mayor amplitud a la condición histórica del pensamiento. Los dos procesos interrelacionados del lenguaje, la referencialidad de lo que se *dice* y la agentividad de lo que se pretende *hacer* con lo que se dice, nos ayudan a captar que el carácter histórico del pensamiento consiste en el hecho de que nos pone en condiciones de articular una determinada comprensión del mundo en el que vivimos y de estructurar dentro de ese mundo un determinado modo de acción.

Aunque el límite externo de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje es una realidad fáctica que no podemos simplemente dominar ni pasar por alto, aquellas son verdaderas herramientas con las cuales incidimos sobre los estados de cosas. De tal suerte que si bien las relaciones sociales y de poder efectivas de una circunstancia social determinada constituyen el punto de partida (condiciones de enunciación) de nuestros lenguajes y formas de pensamiento (y en este sentido todos somos marxistas, sociólogos del conocimiento y decolonialistas); no obstante, estos lenguajes operan también sobre tales condiciones introduciendo modificaciones, novedades y discontinuidades. La relación entre lenguaje y sociedad no puede reducirse, pues, a un reflejo mecánico, ni a un ajuste perfectamente funcional. Por el contrario, de lo que se trata es de dilucidar las relaciones de doble vía entre estructuras del pensamiento y realidades sociales efectivas. Y es en este horizonte dentro del cual aparecen fenómenos sumamente interesantes y complejos de desfase, de fricción, de asincronía y de fractura entre nuestros instrumentos de comprensión y acción lingüística y los sistemas e instituciones que configuran los órdenes sociales. Es en medio de estos procesos que podemos enfrentarnos con la historia del pensamiento.

No obstante, uno de los más grandes obstáculos que debemos remover en este camino consiste en la búsqueda de núcleos esenciales que definan formas específicas de pensamiento y lenguaje. A veces estos núcleos se entienden como significados últimos de las ideas o de las doctrinas; a veces también se entienden como funciones y aplicaciones hacia las cuales tendería inexorablemente un tipo de pensamiento, como el progreso o el retroceso, la ilustración emancipatoria o la dominación colonialista. El problema con esta búsqueda de identidades esenciales en el pensamiento y los discursos consiste en que produce una rigidez en los análisis que nos impide ver el carácter más complejo y fluido que la condición histórica impone a nuestras construcciones intelectuales. Recordemos por un momento el *dictum* de Nietzsche que traza el camino de la historia conceptual alemana: “solo es definible lo que no tiene historia” (Koselleck, 1993 [1979], pág. 117). Asimismo, Skinner se refiere a su cercanía con el proyecto de Koselleck afirmando: “Posiblemente, los dos hayamos sido influidos por el argumento nietzscheano de Foucault de que “la historia que nos sostiene y nos determina tiene la forma de una guerra” (Skinner, 2007, pág. 299). Aunque las delimitaciones semánticas son un instrumento necesario en la investigación histórica de la filosofía, ésta debe ayudarnos más bien a comprender la *indecidibilidad* y la *disputabilidad* de los conceptos y lenguajes que organizan nuestro pensamiento. De una forma negativa la tesis radical que aquí se plantea es que no existen significados ni funciones esenciales para ningún lenguaje o forma de pensamiento. Positivamente la tesis diría que todo lenguaje o paradigma discursivo emplea conceptos que están abiertos a la disputa y sobre los cuales no podemos decidir arbitrariamente un sentido último. Consecuentemente, conceptos y discursos pueden ser y son usados con propósitos distintos, incluso opuestos, y por sujetos diferentes en contextos de debate diferentes. El desafío que estas tesis implican consiste en que tendríamos que aprender a ver la historia del pensamiento como historia de las variaciones de los significados y los usos de nuestras construcciones verbales. Esa historia debería captar el carácter problemático de nuestros conceptos y discursos, las formas en las que sufren torsiones y transvaloraciones, así como las constantes luchas alrededor del control sobre ellos, sobre su significado y su uso (el qué, el para qué y el quiénes), porque es allí, una vez más, donde nos enfrentamos con el carácter histórico del pensamiento.

Esta manera de entender la historicidad del pensamiento nos pone frente a un problema que no es pertinente solo desde un punto vista histórico, sino también filosófico: la temporalidad y su vínculo con la política. En efecto, la historia de los conceptos y de los lenguajes se concentra en un problema medular: ¿cómo desarrollamos formas de conciencia temporal que nos permitan

comprender y ampliar nuestras posibilidades de acción política en un mundo dominado por el azar y la variación?; ¿de qué forma asimilamos la condición histórica que nos expone al efecto de las contingencias y el cambio sin renunciar por ello a la posibilidad de producir y conservar un mundo humano, si bien problemático e inestable?; ¿en qué modo elaboramos la conciencia del tiempo como medio de realización de nuestros fines y metas y a la vez nos confrontamos así con la inestabilidad, la inesencialidad y la arbitrariedad de todo lo humano?

La innovación y el cambio del que somos capaces como artífices de nuestra propia historia son, de cierta forma, la cara opuesta de la contingencia y el azar de nuestras elaboraciones sociales e intelectuales. De igual modo podríamos decir que tras la búsqueda de un orden social estable y perdurable se esconde justamente la lucha interna y la inestabilidad inherente a nuestras sociedades. Historia y política cruzan sus caminos justamente en este punto en el cual tomar el destino en nuestras manos significa también reconocer que no tenemos un destino que cumplir. Pero estas paradojas no tienen sentido como enunciaciones meramente abstractas, sino como realidades conflictivas que atraviesan el pensamiento y el lenguaje de sujetos y grupos sociales enteros que experimentan esta conflictividad. Aquí es donde la pregunta por la modernidad vuelve a tener sentido, ya no como búsqueda de valores universales que deben ser conquistados, ni por el enmascaramiento colonial de Europa, sino como pregunta por los diferentes momentos y experiencias de la conciencia temporal y de la problematicidad de la política. Pocock, Skinner y Koselleck persiguieron momentos diferentes de este proceso complejo (el momento maquiavélico, el momento hobbesiano y el *Sattelzeit* de 1750-1850, respectivamente), pero no son los únicos. Partiendo de las aporías de la democracia,¹⁶ Pierre Rosanvallon ha rastreado también una historia de la democracia moderna en Francia a partir de la Revolución; François-Xavier Guerra muestra las paradojas que en el espacio hispanoamericano desata el proceso de las independencias (Guerra F.-X. , 2001, págs. 319-384); y para Elías Palti el caso del pensamiento mexicano del siglo XIX presenta la transición de un *lenguaje forense*, cuyo objetivo es delimitar la legitimidad de los sujetos que participan de la política, a un *lenguaje proselitista*, cuyo problema será más bien el de

¹⁶ Rosanvallon habla de cuatro equívocos de la democracia moderna: el equívoco del pueblo como sujeto de la democracia que no existe sino mediante representaciones; el equívoco entre la autoridad del número o las mayorías y la autoridad de la razón; el equívoco de las instituciones que no logran expresar la voluntad popular aunque se basen en ella; y finalmente la “dualidad que convive en la idea moderna de emancipación entre un deseo de autonomía de los individuos [...] y un proyecto de participación en el ejercicio del poder social. Una dualidad entre la libertad y el poder, o entre liberalismo y democracia” (Para una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France., 2002, págs. 23-24).

formar y disciplinar sujetos ciudadanos capaces de conformar un cuerpo social cohesionado (Palti E. J., 2005, págs. 395-494).

Por último, quedará seguramente la preocupación por el valor que este tipo de investigación sobre historia del pensamiento puede tener *para nosotros*, esto es, para el presente colombiano. En este sentido debe admitirse que tanto el proyecto de la historia conceptual como el de la historia de los lenguajes sociales y políticos previenen contra un uso inmediato del pasado como recurso de legitimación de diagnósticos y acciones del presente. Sobre todo se trata de impedir que la historia se reduzca a una visión teleológica de la formación (o deformación) de un *ethos* nacional, moderno o posmoderno. Tampoco se trata de convertir a la historia en justificación de determinados procesos (progreso, revolución, modernización, colonización) como tendencias inexorables. Pero a pesar de lo decepcionante que esto pueda resultar para quienes buscan extraer de la historia “lecciones demasiado fáciles”, el ejercicio de extrañamiento, discontinuidad y problematicidad que se busca desde estas perspectivas trae consigo importantes aportes para nuestra reflexión actual.

Uno de ellos consiste justamente en liberarnos de la prisión en la que nos mantienen los discursos sobre el carácter nacional o sobre el gran engaño de la modernidad. Estos discursos merman la capacidad crítica y de acción de los sujetos en la medida en que frente a un determinado carácter nacional o una determinada lógica de la historia, realmente queda poco por hacer más que “tener conciencia” de lo que esencialmente somos (un país rezagado, periférico, tradicionalista o violento) o debiéramos ser (anti-ilustrados, auténticos, revolucionarios o patriotas). Se trata entonces de observar cómo nuestros discursos (también los históricos) provienen de coyunturas políticas e históricas específicas. De manera que, a pesar de su duración en el tiempo, no tienen un carácter esencial, no pueden contestar correctamente a situaciones novedosas y limitan la acción de los sujetos. Debemos estar en condiciones de tomar distancia frente a las formas en que acostumbramos a plantear nuestras propias interpretaciones de la realidad y orientar nuestra acción en el mundo, si queremos ampliar los horizontes. La historia del pensamiento debe ayudarnos en esa tarea bien sea a través del estudio de lo radicalmente diferente (el pensamiento de otras culturas o de periodos distantes de la historia) o de los complejos procesos a los cuales está vinculado el estado de cosas actual.

Pero por otra parte, se trata también de rescatar un enorme potencial que se encuentra en los significados y usos de los conceptos en distintos momentos históricos y culturas. Desde luego no podemos revertir la historia para pensar de la misma forma en que pensábamos o en que pensaban otras culturas; no obstante, es posible actualizar y apropiarse de conceptos y problemas del pasado para comprender mejor nuestro presente o ampliar nuestras posibilidades de acción. La historia de los conceptos y los lenguajes políticos y sociales nos muestra que este es, de hecho, un fenómeno frecuente. Al mismo tiempo nos muestra que nunca se trata de simples repeticiones, sino de verdaderas reinterpretaciones de las formas de pensar y actuar. Una historia del pensamiento como la que buscamos intenta, más aún, construir un mapa sobre las formas y momentos diferentes en los cuales la problemática inherente de nuestro mundo político moderno se ha manifestado con contundencia y ha abierto rumbos de acción novedosos. El instrumento puede servir para orientarnos en las problemáticas que surgen en nuestro propio presente, de manera que podamos encontrar rumbos diferentes o al menos replantear los que ya recorreremos. No obstante, su principal aporte quizás sea el hecho de confrontarnos con la contingencia de nuestro propio mundo recordándonos que no existe en realidad ningún rumbo definido esencialmente en la historia del ser humano. De tal manera que en cada momento deberíamos estar en condiciones de hacernos responsables por las sociedades que construimos.

Segunda parte: Terminar la revolución. Manuel Ancízar y el eclecticismo filosófico

Introducción

Como hemos argumentado en los capítulos 1 y 2, el paradigma tradicional de historia de las ideas resulta insuficiente para comprender la historicidad del pensamiento, de tal manera que es necesario ensayar paradigmas diferentes y apropiarnos de nuevos horizontes de investigación para la historia del pensamiento en Colombia. Con esta perspectiva en mente, a partir del presente capítulo emprendemos el análisis histórico y filosófico de la figura de Manuel Ancízar (1811-1882), uno de los intelectuales neogranadinos más importantes que impulsará cambios profundos de la política, la educación y la cultura a partir de mediados del siglo XIX en la Nueva Granada. El objetivo es comprender la forma en que el discurso filosófico empleado por Ancízar responde a la problemática central que se configuraba en ese momento histórico: ¿cómo construir un orden social coherente y perdurable en medio de una sociedad que ha experimentado la revolución, esto es, cuyas bases y fuentes de legitimidad han sido irreversiblemente socabadas?; ¿cómo crear una comunidad política que al mismo tiempo asuma el dinamismo y la conflictividad del mundo moderno posrevolucionario y se consolide como una república perdurable?; ¿cómo transformar un tiempo inestable donde se ha introducido la revolución, en un tiempo promisorio y transparente para el desarrollo de la civilización?

Podemos enmarcar esta problemática dentro del complejo proceso de transformaciones que a nivel político conceptual produjeron las independencias en el mundo hispanoamericano. El primer quiebre conceptual de este proceso consiste en la crisis de la *soberanía* que se desató en España tras la invasión napoleónica de 1808. Este momento configura un escenario de debate en el cual lo que se problematiza es “¿quién gobierna y en nombre de quién?” o, dicho de otra forma, cómo se constituye legítimamente el poder político. La pregunta implica discutir la constitución misma de España como nación que se gobierna a sí misma y delega el poder en manos de un soberano legítimamente instituido (Guerra F.-X. , 2001, pág. 122). Pero, ¿en qué consiste esa constitución?, ¿se trata de un pacto fundador o de una tradición histórica?; ¿quiénes son los sujetos que la constituyen y de qué manera, a través de qué mecanismos lo hacen? Finalmente, ¿cómo se transfiere el poder constituido al soberano?, ¿es esta transferencia definitiva o puede revertirse?, si es así, ¿quiénes pueden hacerlo, en qué condiciones y con qué mecanismos? En suma, el problema central era en este momento histórico el del *poder constituyente* y su funcionamiento.

La respuesta fabricada en las Cortes de Cádiz, en 1812, partía del supuesto de que *la nación* (ya se definiera como pueblo homogéneo, ya se definiera como reino integrado por diferentes tipos de gente y castas) preexistía y era el fundamento último de la constitución y de la soberanía de España (Palti E. J., *El tiempo de la política*, 2007, pág. 100). A su turno, las declaraciones independentistas en América seguían la misma lógica de afirmar la fidelidad a España como patria y constituir simultáneamente instancias legítimas de poder político local.¹⁷

No obstante, la nación como presupuesto fundamental de la soberanía y el poder político se convertirían justamente en el eje central de un segundo quiebre conceptual, cuyo momento álgido se produciría hacia la mitad del siglo XIX. “La pregunta que emergerá ahora será la pregunta respecto de cómo se constituye, a su vez, el poder constituyente” (Palti E. J., *El tiempo de la política*, 2007, pág. 101).¹⁸ Si la nación funcionaba como presupuesto último que permitía el funcionamiento de la lógica representativa del poder político, ¿cómo se definía, a su vez, a la nación y sus integrantes?, ¿qué responsabilidades implicaba el hecho de ser un ciudadano y qué conciencia de esta nueva condición tenía una población étnicamente diversa?; ¿cómo podía ser la nación o el pueblo la fuente del poder político y, al mismo tiempo, estar sujeta a él?

Estas problemáticas afloran bajo la preocupación de los criollos por evitar o controlar nuevas revoluciones y divisiones de las repúblicas recién fundadas, a nombre de la resistencia contra poderes ilegítimos externos o internos. Había que impedir que nuevos caudillos se erigieran contra los poderes que intentaban afincarse y que nuevas provincias reclamaran su propia independencia

¹⁷ “Es en este contexto de aspiración a poderes dotados de una legitimidad indiscutible donde hay que situar la Independencia de la que se habla en con frecuencia entonces y que no hay que confundir con la de los años posteriores. La Independencia de la que hablan los documentos de esta primera época no es una tentativa de secesión del conjunto de la Monarquía, sino, al contrario, una manifestación de patriotismo hispano, la manera de librarse de la dominación francesa, en la que se piensa que está a punto de caer la Península” (Guerra F.-X. , 2001, pág. 127).

¹⁸ Al analizar el caso mexicano, Palti observa que estos dos grandes quiebres se producen como un proceso mucho más complejo que el que aquí podemos sintetizar. El primer quiebre conceptual relativo a la soberanía se desdobra en al menos tres momentos sucesivos que denomina el *momento maquiavélico*, el *momento hobbesiano* y el *momento rousseauniano*. Posteriormente, a mediados de siglo XIX, se desarrolla el segundo quiebre conceptual cuyo eje es la propia nación y el pueblo. Es en este contexto que se sitúa lo que Palti denomina el *pastoralismo*, esto es, un modelo de acción estratégica de formación y regulación de la sociedad civil. Los dos quiebres conceptuales, el de la soberanía y el de la nación, son pues, complejos en sí mismos, pero constituyen las dos grandes formas de lenguaje político que dominaron el siglo XIX hispanoamericano: el *lenguaje político forense* (arraigado al problema del origen de la legitimidad política) y el *lenguaje político proselitista* (arraigado al problema de la formación y control de la nación y el pueblo) (Palti E. J., *La invención de una legitimidad*, 2005, págs. 471-494).

con respecto a las unidades mayores que las contenían. También la participación política de sectores urbanos populares ocasionaba intranquilidad en los nuevos dirigentes, quienes veían en ella una amenaza contra los frágiles ordenamientos que se intentaban consolidar (Guerra F.-X. , 2001, págs. 370-371). Estos riesgos y amenazas surgían en última instancia de la condición paradójica de la política moderna que convirtió al conjunto de los ciudadanos, al mismo tiempo, en soberanos (poder constituyente legítimo) y en súbditos que obedecen al poder ya constituido, sin poder decidir en realidad de qué forma se traza un límite entre estas dos posiciones contrarias. Lo que era (y sigue siendo) virtualmente imposible de decidir radicaba en la pregunta sobre qué condiciones determinan la legitimidad o ilegitimidad de una revolución o un alzamiento popular.

En México, a fines de la década de 1840, Lucas Alamán y el diario *El Universal* se dedicaban a cuestionar el principio mismo de la soberanía popular por implicar profundas contradicciones y constituir un principio en última instancia irracional.¹⁹ En Argentina, Esteban Echeverría sostenía que “la razón colectiva es la única soberana, y no la voluntad colectiva...” (citado por Guerra F.-X. , 2001, pág. 371). En la Nueva Granada, la educación política de los sectores populares de artesanos que inició ya a finales de la década de 1830, terminó en una gran ruptura entre éstos y las élites políticas durante la revolución de artesanos en 1854. El apoyo popular a los partidos políticos se convirtió en una molestia para sus dirigentes cuando los sectores populares pasaron de ser una clientela útil y dócil a presionar por sus propios intereses y formular sus propias reivindicaciones.

Es en este contexto donde el problema relativo a la formación misma de la nación y del pueblo adquiere sentido. Si de una parte el poder político depende del pueblo, de otra parte también el pueblo debe ser creado, gestionado e instituido desde la acción estatal. La estabilidad política requiere, a su turno, de la comprensión de las dinámicas sociales que permita justamente la acción acuciosa sobre ellas. Si el tiempo es un factor desestabilizante, una fuerza destructiva incluso, es

¹⁹ La crítica de Alamán se sintetiza en su *Historia de México* (1849-1852), aunque ya había sentado su denuncia desde la década de 1820. Asimismo el artículo “Soberanía popular” del diario *El Universal* (7 de diciembre de 1848) denunciaba la irracionalidad de ese principio democrático en el sentido de que los ciudadanos debían estar al mismo tiempo por encima y por debajo de la ley: eran *subjectum* y *subjectus* de la autoridad política (Palti E. J., La invención de una legitimidad, 2005, págs. 224-225).

su movimiento mismo el que hay que captar para poder dirigir nuestra propia marcha política y social.

Elaborar las respuestas frente al desafío de la redefinición del pueblo, de sus vínculos como nación y de su papel como fundamento último de la legitimidad política, fue una tarea imprescindible para hombres que pertenecieron a una misma generación, como Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), Gabino Barreda (1818-1881), Fermín Toro (1806-1865) o Manuel Ancízar (1811-1882). Ellos encontraron en los discursos franceses de la Monarquía de Julio (1830-1848) importantes recursos conceptuales que les permitieron articular las nuevas lógicas de la política. Es así que autores poco atendidos por nuestros historiadores de las ideas y aún menos por nuestros filósofos, como François Guizot o Victor Cousin, adquieren una relevancia inusitada. De estos personajes provienen los discursos del doctrinarismo y del eclecticismo filosófico, los cuales debemos comprender justamente como *lenguajes* o paradigmas de argumentación específicos que fueron apropiados por los políticos e intelectuales criollos, como el caso de Manuel Ancízar muestra con elocuencia.

El fenómeno tampoco se trata de una pura moda o de una imitación, ni de una incapacidad de pensar por sí mismo, sino de “un común nacimiento a la política moderna” que le permite hablar a François-Xavier Guerra de un área latina, integrada por Francia, España y América Latina (Guerra F.-X. , 2001, pág. 370). Si la política moderna había irrumpido irreversiblemente como revolución e independencia en toda el área, lo que se intentaba era responder a las crisis desatadas por las contradicciones inherentes a estas palabras, sin renunciar sin embargo a ellas. Como Ancízar le respondía a Lino de Pombo y su idea de “echar el ancla al maldito proceso revolucionario”²⁰ mediante una monarquía europea en la Nueva Granada: “No están los males de América en la forma actual de sus gobiernos [la república], sino en la ignorancia i los vicios coloniales de sus habitantes. Cámbiense de sistemas todas las veces que se quiera: mientras no se cámbien *los hombres* [subrayado en el original] nada se conseguirá, i los hombres no se cambian poniéndoles reyes, sino escuelas, sino imprentas, sino libertad para pensar i hablar...”. Y agrega a continuación: “Por ahora, i mientras nuestros pueblos tengan que educarse a lanzasos, único

²⁰ Carta de Lino de Pombo a Manuel Ancízar, 20 de noviembre de 1843. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 7, carpeta 10.

preceptor posible en política, ninguna forma de gobierno podrá convenirles mejor que la republicana. Ella es turbulenta en verdad, pero eso mismo la hace adecuada para doctrinar las inertes masas en que España fundaba la legitimidad i duracion de su señorío”.²¹

Poner fin a la revolución (al “maldito viaje revolucionario”) no era posible renunciando a ella, sino por el contrario, profundizándola. El lema de “terminar la revolución” expresaba, en este sentido, el deseo de conjurar las amenazas de disolución social y de inestabilidad política, pero al mismo se refería a la tarea de concluir, de llevar a feliz término, una empresa que apenas se pensaba en sus inicios: la de convertir en realidades sociales los que eran apenas sueños, virtualidades, futuros posibles con los cuales estaban cargadas las palabras “revolución” e “independencia”.

Es esta paradójica elaboración conceptual y sus consecuencias lo que buscamos analizar en los capítulos siguientes. De manera que ahora podemos iluminar mejor el recorrido que nos proponemos desarrollar. El primer paso consistirá en delimitar el contexto histórico que sirve de marco dentro del cual Manuel Ancízar pone en juego un determinado discurso, compuesto por un vocabulario conceptual y su correspondiente articulación (capítulo 3). Enseguida analizaremos el doctrinarismo (Guizot) y el eclecticismo francés (Cousin) como lenguajes filosófico-políticos complementarios sin los cuales resulta imposible entender el discurso empleado por Ancízar (capítulo 4). También estudiaremos allí la forma en que el eclecticismo se incorpora a los debates políticos y filosóficos de la Isla de Cuba, donde Ancízar se forma intelectual y políticamente. Con estos pasos previos podremos retornar al contexto neogranadino para analizar las funciones más pragmáticas que cumplió allí el discurso de Ancízar como instrumento de educación política y puja electoral, primero, y como plataforma discursiva para la reforma del estado y la construcción de un sistema educativo nacional (capítulo 5). Finalmente, analizaremos la articulación entre el discurso filosófico de Ancízar y el desarrollo de una cultura estética republicana, la cual supone a su vez un andamiaje conceptual sobre el arte y la belleza, pero también un uso de las palabras y las imágenes como medios fundamentales de expresión artística (capítulo 6).

²¹ Carta de Manuel Ancízar a Lino de Pombo, 19 de enero de 1844. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 7, carpeta 10.

3. Discurso filosófico-político de Manuel Ancízar. Contexto histórico y vocabulario.

3.1. Contexto histórico

La construcción de una república moderna en Colombia atraviesa por una etapa de suma importancia entre 1845 y 1854, esto es, entre la primera elección de Tomás Cipriano de Mosquera como presidente de la Nueva Granada y la revolución fracasada de José María Melo con el apoyo de los sectores populares de Bogotá. Durante este periodo se generan iniciativas importantes en busca de transformar el país a nivel político y cultural. A partir de la presidencia del general Mosquera (1845-1849), inicia un proceso de modernización estatal en respuesta a la guerra civil de los caudillos liberales contra el presidente José Ignacio Márquez, conocida como la guerra de los *supremos*. Era una tarea inaplazable conjurar los conflictos internos y consolidar el Estado como régimen sólidamente constituido, capaz sobre todo de poner fin a lo que Lino de Pombo llamó “el maldito viaje revolucionario en que llevamos metidos ya treinta y tres años”.²² Como afirma Frédéric Martínez:

La década de 1840 comenzaría más bien con un renovado interés por los instrumentos de modernización del Estado republicano, bajo el signo de un centralismo reforzado como reacción contra la insurrección de los *Supremos*. Una vez más, el intento de modernizar el aparato estatal y aumentar su control sobre la sociedad modela la ambición de los nuevos gobernantes, impregnados de conservatismo político y deseosos de ponerle fin a aquel “maldito viaje revolucionario” (Martínez, 2001, pág. 53)

Tal proyecto de modernización estatal se planteaba desde una perspectiva cosmopolita que hacía especialmente de los Estados Unidos, Inglaterra y Francia, una referencia imprescindible. Mosquera y sus principales funcionarios (Rufino Cuervo, Lino de Pombo y Florentino González) contaban con importante experiencia en el extranjero, especialmente en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, a partir de la cual se organizaron sus principales proyectos: la modernización de la contabilidad y la administración pública; el proyecto de creación de un banco central y de la

²² Carta de Lino de Pombo a Manuel Ancízar. 20 de noviembre de 1843. Archivo Amanuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 7, carpeta 10.

primera caja de ahorros del país; la creación de una escuela de ingenieros y un colegio militar, además de promover la educación popular, la inmigración de extranjeros y organizar el proyecto de la Comisión Corográfica.

Sin embargo, estas iniciativas de reforma estaban inmersas en una política de “modernización conservadora” que pretendía reformar desde dentro las instituciones coloniales y mantener una estructura social jerarquizada (Tirado Mejía, 1978, pág. 18). La política del general Mosquera, que historiadores como Frank Safford llaman “neoborbonismo”, llega a su fin en 1849 con la elección del general José Hilario López, quien encabeza la revolución liberal de 1849-1854. Este viraje marca la partida de una política de proyectos de transformación más profundos que intentaban ya no la mera reforma, sino el desmonte de las instituciones coloniales, la reorganización del Estado y, también, la renovación de los modos de vida, la educación y la cultura del país. Los dos frentes mayores a los que se dirigen las reformas son precisamente el debilitamiento del Estado centralizado y la disminución del poder de la Iglesia sobre la educación y la política.²³

La revolución liberal del periodo 1849-1854 enmarca el ascenso de una nueva generación de intelectuales liberales, conocidos como *Gólgotas* o radicales,²⁴ que sienten como un deber la abolición definitiva del pasado colonial y la realización de los ideales republicanos. Se trata de jóvenes que provenían principalmente de clases comerciantes acomodadas, habían recibido educación universitaria, se organizaban en logias masónicas y estaban imbuidos de un romanticismo estético y político influido por las revoluciones europeas de 1848 y la literatura de Lamartine, Eugene Sue y Victor Hugo. En Bogotá, estos jóvenes divulgaron sus ideas políticas y lograron movilizar a los artesanos a favor de la candidatura de José Hilario López a través la Sociedad Democrática. Esta identificación entre las políticas liberales y las clases populares que

²³ Entre 1850 y 1853 se producen las siguientes reformas: libertad de cultos, libertad total de prensa, libertad de enseñanza, expulsión de los jesuitas, abolición de la esclavitud, abolición de resguardos indígenas, ley de separación de la Iglesia y el Estado, institución del matrimonio civil, instauración del sufragio universal masculino, derecho de las provincias a diseñar su propia constitución. Cfr. (Martínez, 2001, pág. 66).

²⁴ Es conocido el relato que hace José María Samper sobre el origen de esta denominación: “Aún el sobrenombre que se les dio a los radicales por sus adversarios nació de la Escuela Republicana. Todos éramos en ella socialistas, sin haber estudiado el socialismo ni comprenderlo, enamorados de la palabra, de la novedad política y de todas las generosas extravagancias de los escritores franceses [...] En uno de mis discursos pronunciados en la tribuna de la Republicana, invoqué en favor de las ideas socialistas e igualadoras al mártir del Gólgota, y hablé de éste lugar como del Sinaí de la nueva ley social. Pusiéronme en la prensa de oposición el sobrenombre de Gólgota, y luego, por ampliación, nos lo acomodaron a todos los que, también por espíritu de imitación, nos llamábamos radicales” (Samper, Historia de una alama, 2009, pág. 291)

crearon los liberales gólgotas apelaba a los valores revolucionarios de la igualdad, la fraternidad y la libertad, y hablaba en un lenguaje “socialista”, como afirma en su autobiografía José María Samper (Historia de una alama, 2009, pág. 291). Su retórica liberal exaltada también les valió el rótulo de *radicales*, pero lo cierto es que junto a la exaltación igualitarista existían actitudes elitistas y paternalistas que mostraban la forma en que esta nueva generación de políticos confiaba en la obediencia de las clases populares al liderazgo y la nueva autoridad que ellos trataban de establecer (Safford & Palacios, 2002, pág. 385).

Como mentores de esta novel generación de liberales figuran los veteranos Florentino González, Ezequiel Rojas y Manuel Murillo Toro, su líder más importante. Germán Colmenares identifica a Francisco Javier Zaldúa, Antonio María Pradilla, Januario Salgar, Justo Arosemena, Ricardo Vanegas, José María Vergara Tenorio y Victoriano de Diego Paredes como miembros del grupo de los liberales gólgotas o radicales. A la lista pueden agregarse los nombres de José María Samper y Salvador Camacho Roldán, junto con los de los escritores José Caicedo Rojas y Eliseo Santander. Manuel Ancizar, nacido en 1811 en la hacienda el Tintal, en las inmediaciones de Bogotá, perteneció a esta generación de intelectuales y políticos criollos que buscó la transformación de la Nueva Granada en una nación moderna. Sin embargo, desde 1821 su familia se había exiliado en Cuba, como consecuencia del papel que había jugado su padre de origen vasco, José Francisco de Ancizar, en el proceso de independencia. Él había sido un obediente realista defensor de Fernando VII y de la pertenencia de la Nueva Granada a España.²⁵ Durante su exilio en Cuba, Manuel Ancizar estudió derecho en la Real y Pontifica Universidad de San Gerónimo y participó de un clima intelectual enriquecido por la renovación del tradicionalismo hispánico por parte de figuras como Félix Varela, José de la Luz y Caballero, amén de la renovación de la enseñanza y la abundante circulación de libros provenientes de los Estados Unidos y Europa (Loaiza Cano, 2004, págs. 23-25). El regreso de Ancizar a su patria sólo se produce a fines de 1846, tras un viaje a los Estados Unidos en 1839 y una estadía en Venezuela como profesor del Colegio de la Independencia, en Caracas, donde se relacionó con liberales masones como Fermín Toro, Aristides

²⁵ José Francisco Ancizar había luchado contra las tropas de Antonio Baraya, en la defensa de Bogotá organizada por Antonio Nariño, en 1813. También se había enfrentado al ejército de Simón Bolívar en 1815; el mismo año estuvo involucrado en una conspiración realista por la cual se le condenó a destierro en Cartagena; fue nombrado procurador de la partida de Zipaquirá por Pablo Morillo, cargo al que renunció rápidamente; y finalmente, tras la derrota definitiva de Morillo el 7 de agosto de 1819, fue designado guarda del almacén de víveres durante el asedio de Cartagena por parte de las tropas independentistas (Loaiza Cano, págs. 9-14).

Rojas y los impresores Echeverría²⁶. La amistad con Lino de Pombo, a pesar de diferencias políticas profundas, va a contribuir a que Ancizar inicie una larga carrera de empleado oficial en la Nueva Granada, aún bajo la presidencia del general Tomás Cipriano de Mosquera.²⁷ Ya en Bogotá se va a destacar muy rápidamente como cofundador de la *Sociedad Filarmónica* (1847), del *Instituto Caldas* (1848), de la *Academia de Ciencias y Bellas Artes* (1848), de la *Sociedad Protectora del Teatro* (1849), de la logia masónica *Estrella del Tequendama* (1849) y del diario más importante de la mitad del siglo XIX en Colombia: *El Neo-Granadino* (1848).

Esta intensa labor de promoción de entidades educativas, asociaciones culturales y diarios, no puede entenderse fuera del vivo interés por transformar algo más que las instituciones políticas del país. Tal y como lo muestra Gilberto Loaiza Cano, Ancizar pertenecía al tipo de *político civil* que participaba simultáneamente en la élite política y en la élite cultural: “ostentaba al tiempo las consagraciones del mundo escriturario y los beneficios prácticos de la participación en la dirección del Estado” (2004, pág. 334). Pero acaso no se trata solamente de una cuestión de participación, sino de la transformación política y social. Para Ancizar las tareas civilizadoras implicaban tanto la transformación de las instituciones políticas como la de las costumbres sociales. En el primer caso puede observarse que desde su arribo a la Nueva Granada asumió el rol de legislador, emisario diplomático y consejero de las élites. Más tarde se convertiría en el principal mediador entre los sectores militaristas del partido liberal (encabezados por el general Mosquera) y los sectores civilistas, profederalistas (constituidos por la nueva generación de liberales ya aludida), para derrocar al gobierno conservador de Mariano Ospina Rodríguez y convocar el proceso constitucional de Rionegro, en 1863. En lo que respecta al intento de transformar las costumbres sociales, puede corroborarse que Ancizar impulsó, con igual celeridad, formas de sociabilidad laicas entre las élites, las cuales involucraban la música, la literatura, el teatro y el interés por las ciencias y las bellas artes. Más tarde participó también en el viraje de la política del liberalismo sobre el tema educativo, corrigiendo el vacío estatal que generó la abolición de los títulos universitarios, fue partidario de la creación de la Dirección General de Instrucción Pública (cuya misión principal era organizar todo un sistema de escuelas primarias laicas y gratuitas), de la organización de la Universidad Nacional de Colombia, de la cual fue el primer rector en 1868, y

²⁶ Los hermanos Jacinto, León y Cecilio Echeverría Pelgrón, quienes fundaron la Imprenta Echeverría Hermanos.

²⁷ Ver carta de Lino de Pombo a Manuel Ancizar, 11 de junio de 1845. Fondo Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 7, carpeta 10.

promovió también el fallido proyecto de la Escuela de Artes y Oficios orientada a la educación de los artesanos.

Ahora bien, los cambios que Ancízar procura, al lado de su generación, no están desarticulados del aprendizaje que brindó una nueva clase de liberalismo moderado representado por historiadores y filósofos de influencia política como François Guizot, Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill. Por el contrario, como ha observado Marco Palacios, hacia mediados del siglo XIX: “la intelectualidad liberal hispanoamericana había escuchado el campanazo de Tocqueville y John Stuart Mill: el mundo no estaba en presencia de un nuevo orden político, sino de un sistema social radicalmente diferente” (Palacios, 1999, pág. 85).²⁸ Los procesos históricos revolucionarios de América y Europa debían ser entendidos de una manera mucho más profunda que simples cambios en los sistemas de gobierno. Para Guizot la civilización europea se había desarrollado históricamente a través de momentos de unificación y momentos de disolución (revoluciones), provocados por los permanentes roces y tensiones entre diversas fuerzas sociales. La clave del progreso de Europa estaba en que esta pluralidad de fuerzas sociales había producido permanentes cambios, pero también procesos de negociación y mediación que permitían resolver esta conflictividad a través de instituciones representativas y políticas de moderación, particularmente exitosas en el caso de Inglaterra (Johnson, 1963, págs. 338-346). Para Tocqueville, tras los siglos XVII y XVIII, el mundo europeo había ingresado a un *état social* caracterizado por el desarrollo de la igualdad como principio sociopolítico universal. La búsqueda permanente de la igualdad era el móvil principal de las revoluciones y constituía el núcleo de la democracia. Todo intento por luchar contra esta nueva naturaleza social era perdido, pues la democracia constituía una tendencia histórica inexorable. En lugar de ignorarla u oponerse a ella, Tocqueville hablaba de disciplinarla y gobernarla.²⁹

Lo que este aprendizaje supuso, al menos para la nueva generación de liberales neogranadinos, fue la conciencia histórica de que la sociedad moderna se caracterizaba por la generación de riqueza a

²⁸ La importancia de la cultura política francesa de la época de la Monarquía de Julio (1830-1848) para los países hispanoamericanos fue señalada por François Xavier Guerra (Guerra F.-X. , 2001, págs. 368-375).

²⁹ “Instruir a la democracia, reanimar si se puede sus creencias, purificar sus costumbres, reglamentar sus movimientos, sustituir poco a poco con la ciencia de los negocios públicos su inexperiencia y por el conocimiento de sus verdaderos intereses a los ciegos instintos; adaptar su gobierno a los tiempos y lugares; modificarlo según las circunstancias y los hombres: tal es el primero de los deberes impuestos en nuestros días a aquellos dirigen la sociedad” (Tocquellie, [1835] 2012, pág. 34).

través de comercio libre y por el establecimiento legal de derechos civiles idénticos para los ciudadanos. Todo obstáculo puesto frente a estos derroteros sería finalmente causal de levantamientos y revoluciones. Esta conciencia histórica constituía un escenario problemático particular para Manuel Ancízar y sus colegas liberales. Había que construir aquel *état social* moderno en medio de una sociedad fragmentada, culturalmente heterogénea, enormemente pobre, iletrada y permeada aún por el espíritu del tradicionalismo católico.³⁰ Al mismo tiempo había que evitar los riesgos de la revolución y la desintegración social.

El caso de Ancízar refleja muy bien esa situación ambigua: de un lado, es palpable su deseo de acelerar procesos sociales, con la preocupación simultánea de evitar el peligro latente de las revoluciones y asegurar en el poder político la preeminencia de las nuevas élites sociales y económicas; de otro lado, existe también un empeño por generar una visión unitaria del país, darle coherencia a la fragmentariedad territorial y social, y reinterpretar el papel de la religión en la construcción de la República. El pensamiento filosófico y político de Ancízar expresado en *Lecciones de psicología*, en *Lecciones de moral* y en sus editoriales del *Neogranadino*, así como la imagen que construye de la República en sus relatos de *Peregrinación de Alpha por las provincias del norte de la Nueva Granada*, responden a ese tipo de desafíos que Marco Palacios planteaba de la siguiente manera:

El asunto no era solamente reinterpretar el pasado sino moldear el futuro. ¿Qué plantean las revoluciones del 48 a los neogranadinos? Unificadas en lo fundamental las clases altas, ¿cómo unificar políticamente y dar identidad cultural a la nación? Es decir, ¿cómo poner a funcionar una nación moderna en un país pobre, supersticioso, campesino, analfabeto y con baja densidad de población; un país compuesto por un abigarrado mosaico de localismos, regionalismos y poderes e inercias corporativas, de entre las cuales emergía la Iglesia, cada vez más politizada, visible y antagonista? (Palacios, 1999, pág. 87)

En las páginas siguientes veremos la forma en que estas problemáticas atraviesan el pensamiento político de Manuel Ancízar.

³⁰ Ya no podía confiarse simplemente en el *laisse faire* de liberalismo librecambista representado por Florentino González, pues en primer lugar, había que generar un *ethos* del comercio y la industria, junto con las condiciones institucionales de su desarrollo, dado que ninguna de las dos cosas era producto espontáneo de la iniciativa particular en la Nueva Granada. Y en segundo lugar, había que regular las consecuencias conflictivas de estas transformaciones, dado que afectaban los intereses y modos de vida de distintos grupos (artesanos, latifundistas, comunidades religiosas) y, por tanto, podían poner en riesgo la unidad política del país. Cfr. (Palacios, 1999, págs. 86-87).

3.2. Vocabulario filosófico-político

Lo que nos proponemos ahora es analizar el discurso filosófico que Manuel Ancízar emplea como respuesta a las problemáticas que experimentaba la sociedad neogranadina de mediados del siglo XIX. A través de su vocabulario particular, este discurso pone en primer plano el conocimiento científico y filosófico del hombre y de su carácter esencialmente espiritual. Deben entenderse, por tanto, las estructuras *psicológicas* del alma humana, para entender, a su vez, los procesos de desarrollo individual y social de los que la humanidad es protagonista. Esto nos trasladará necesariamente al terreno de la historia de la civilización y nos planteará la necesidad de comprender la contingencia histórica como manifestación externa de una lógica racional de desarrollo y perfectibilidad del ser humano, dadas sus capacidades o potencialidades espirituales. A su vez, tanto la estructura psicológica del ser humano como la historia de la civilización, ponen de presente en el discurso de Ancízar una nueva forma de entender la fe religiosa. El catolicismo dogmático será desplazado por un cristianismo deísta como forma privilegiada de la creencia en Dios. Desde esta óptica cristiana el desarrollo del conocimiento, la sensibilidad y el comportamiento moral son los medios a través de los cuales el ser humano puede realizar el destino de elevación y perfección para el cual ha sido creado por Dios.

Dentro del marco discursivo básico que exploraremos enseguida, se entiende también el problema central del mundo moderno, a saber, el de la política. Lo más notorio aquí es el vínculo que se teje entre la moral y la política. Los axiomas morales de la libertad, la igualdad y el mutuo respeto constituirán el fundamento y el sentido mismo de la asociación política. No obstante, la realización del orden político requiere instancias diferentes, como la ley, la justicia y el gobierno, para trasladar los axiomas morales abstractos a la realidad empírica de los sujetos y las sociedades. Es aquí donde encontraremos una *relativización del principio de la soberanía popular como expresión de la legitimidad política*. En su lugar se pensará más bien en la necesaria agencia, a través del gobierno, de aquellos que son “superiores” (en sus facultades espirituales de la inteligencia, la sensibilidad y la voluntad, pero también en sus condiciones materiales de riqueza y fuerza), sobre aquellos que son “inferiores”. Más que en la voluntad popular, la legitimidad política pasa a fundamentarse en la capacidad de gestión que las clases dirigentes superiores pueden realizar sobre el pueblo, con el

objetivo de guiarlo hacia los fines de la elevación moral, la integración armoniosa de las distintas clases sociales en una sola nación y el desarrollo material del país. Así se apuntala un discurso que entiende el poder político no como mero resultado de un pacto de ciudadanos al que debe someterse, sino como una función de la sociedad sobre sí misma; un trabajo continuo de dar forma al pueblo y a la nación, a sus metas e intereses, a sus creencias y su comportamiento.

3.2.1. Psicología y teodicea: ciencia positiva y fe religiosa

Lecciones de Psicología es uno de los textos más importantes que expresan el discurso filosófico de Manuel Ancízar. Se trata de un manual de enseñanza publicado en el año de 1851, en la Imprenta del Neo-Granadino. El simple título nos permite constatar que se trata de un discurso que pone en el primer plano al sujeto, pues la *psicología* se presenta justamente como análisis filosófico de la condición espiritual del sujeto y de su conciencia. No obstante, se trata de un análisis que aspira al estatus científico y desea validarse como ciencia *cierta y positiva* del alma, no de un nuevo tratado sobre metafísica o teología. La certeza del análisis se obtiene gracias a la aplicación de los principios básicos del método científico: la observación y “descripción razonada de las funciones de nuestro espíritu”. En tanto que el carácter positivo se deriva de la índole autoevidente e indudable de los *hechos* que se estudian, en este caso los hechos de la conciencia humana como manifestaciones efectivas del espíritu: entender, recordar, combinar ideas, sentir enojo, alegría, amor u odio, tomar decisiones basadas en la determinación conciente y actuar deliberadamente. Ancízar anota:

No obsta que sea mas dificultosa la observacion de los fenómenos de nuestro espíritu que la de los del mundo exterior para que la Psicología deje de ser por esto una ciencia de observacion como la Física, ni por ello podrán disputársele los títulos que la colocan entre las ciencias positivas. De consiguiente, la Psicología no solo es cierta, sino mui natural; i si deben interesarnos los descubrimientos que se hagan acerca de nuestra propia naturaleza desentrañando i poniendo patentes con la evidencia de una demostracion los fenómenos de nuestro ser moral; es claro que el cultivo de esta noble parte de los conocimientos humanos debe suscitar un interes superior a los obstáculos i dificultades anexas a su estudio. (1851, pág. 64)

El texto consigna la dificultad de su empresa y acaso lo paradójico que hay en ella: su objetivo es hacer ciencia positiva sobre aquello que tradicionalmente está más allá de la esfera de las ciencias naturales, esto es, el alma y los “fenómenos de nuestro espíritu”. Pero justamente allí se nos

presenta uno de los problemas centrales de este discurso filosófico, el de explicar de qué forma las capacidades y conductas efectivas del ser humano, así como su vida social e histórica, sólo pueden entenderse desde la perspectiva de un principio espiritual-anímico que actúa, se objetiva a cada momento y, de esta manera, procura su autorealización. El alma o espíritu (las dos palabras se hacen equivalentes en el discurso), en cuanto principio de toda actividad humana, es el concepto sobre el cual pivota el edificio intelectual que nuestro autor expone en las *Lecciones de psicología*.

Es justamente esta visión activa del alma lo que diferencia la psicología de la ontología, por ejemplo. Si para Ancízar esta última consiste en una “ciencia del ser en abstracto”, del espíritu separado de la materialidad corporal y mundana; la psicología, por el contrario, se aproxima al alma como agente del pensamiento, las pasiones y las acciones que tienen lugar de modo efectivo en la vida cotidiana.³¹ Tampoco podemos ver allí, entre psicología y ontología, una oposición tajante pues el carácter activo del alma humana no niega el dogma ontológico según el cual esta posee un categórico carácter inmaterial. Lo que hace más bien la psicología es trasladar las consideraciones abstractas y metafísicas al terreno de las manifestaciones efectivas del alma en la vida. Así lo revela la forma en la que Ancízar evoca el “Yo pienso, yo existo” de Descartes como intuición de la existencia a través del pensamiento y al mismo tiempo como prueba del carácter inmaterial del alma:

"Yo pienso, yo existo: el que ahora está pensando no es otro si no yo: este pensamiento es *mío*: esta existencia es *mía*:" he aquí una noción simple, uniforme i clara para todos los hombres. "Este yo, esta persona que piensa i existe hoy, es la misma que ha pensado i existido ayer, i en todos los momentos del tiempo pasado; la misma que si continúa existiendo permanecerá invariable en los tiempos venideros, aunque los órganos de mi cuerpo cambien, se alteren o se menoscaben con la edad o los acontecimientos:" he aquí otra noción clara i al alcance de todos, la cual nos demuestra que nuestra persona invariable no la constituyen los órganos del cuerpo, que varían de un día para otro. Si pues la materia no puede constituir nuestra persona, cuyos caracteres indican que su causa es de opuesta naturaleza, la constituirá un principio espiritual que resida dentro de nosotros, porque lo opuesto a la materia es el espíritu. Nuestra persona es esencialmente invariable e indivisible, i estas cualidades no se encuentran en la materia, que es esencialmente variable, divisible, creciendo o menguando con el tiempo; luego el hecho solo de la personalidad

³¹ "En el segundo caso [i.e. la Psicología] tratamos del alma como agente i móvil de los pensamientos, pasiones i acciones del hombre tal como se nos presenta en las manifestaciones de su inteligencia, de su sensibilidad i de su libertad, investigando la naturaleza i elementos de cada uno de estos fenómenos por medio de observaciones i experimentos sobre nosotros mismos i sobre nuestros semejantes, de donde procede la Psicología propiamente dicha, materia de estas lecciones" (1851, pág. 70).

basta para que con plena certeza reconozcamos en nosotros un elemento inmaterial, al cual corresponden aquellas cualidades incompetentes a la materia. (1851, pág. 70)

Ahora bien, lo que la psicología sí logra con este desplazamiento es plantear desde una perspectiva diferente la pregunta por el alma humana. Esa perspectiva es la de las formas en que el alma se autorrealiza en el mundo subjetivo de los pensamientos, los sentimientos y las acciones individuales, pero también en el desarrollo social objetivo de las ciencias, las artes, la industria y la asociación política. La estructura misma de la obra está organizada como un trayecto que va desde el análisis del alma como puro principio dinámico que posee atributos esenciales y posteriormente se desdobra en las facultades del conocimiento, la sensibilidad y la voluntad (“Libro primero. Del alma considerada e sí misma en sus atributos y en sus facultades”); hasta las realizaciones más complejas que implican la interacción del alma con el mundo físico, el mundo social e incluso el mundo trascendente de Dios (“Libro segundo. Del alma considerada en sus diversas relaciones”).

El trayecto que la psicología quiere trazar comienza con el puro manifestarse del alma como *actividad*. “[El alma] no puede permanecer enteramente quieta un solo instante”, nos dice Ancízar, y en realidad no podemos remontarnos más allá de esta definición: “La actividad es la actividad: he aquí cuanto de su naturaleza podemos decir; porque si añadimos que es la fuerza en ejercicio i movimiento, o el atributo de la fuerza, o su cualidad constituyente, no haremos mas que sustituir un nombre a otro, sin dar una esplicacion científica de este hecho” (1851, pág. 75). Los demás atributos primarios se desprenden de esta cualidad básica, pero le aportan la autoconciencia que se designa en el concepto del Yo. La *unidad* es definida en términos de la indivisibilidad temporal y espacial del alma y su constante actividad. En cada manifestación, el alma es siempre la misma, “una i simple”, de manera que el Yo es la identidad del alma a través del tiempo y más allá de la pluralidad de órganos sensoriales a través de los cuales actúa. Se trata de una fuerza “puesta en accion, con la conciencia de sus propias acciones”, y que “puede manifestarse materialmente de mil modos diversos sin dejar de ser la misma fuerza, acudiendo a todas las partes i resórtes de una máquina, que ni la aniquilan por su movimiento, ni la subdividen en otras tantas fuerzas diversas” (1851, págs. 80, 82). La *identidad personal* no es otra cosa que la conciencia mediante la cual el alma se reconoce a sí misma como actividad unitaria e indivisible a la cual está remitida la variedad de sus manifestaciones. Dicha continuidad pasa también por la actividad de la memoria pues esta permite concebir la continuidad del Yo desde el pasado hasta el presente. Pero quizás el elemento

más importante de este atributo del alma consiste en que gracias a él podemos concebir a los sujetos como *personas morales* a las cuales referir la responsabilidad de todos sus actos, lo cual constituye el principio básico del Yo político y civil.

Por su parte, las facultades del alma humana constituyen formas más complejas de la misma actividad espiritual fundamental y autoconsciente. La *inteligencia* o *entendimiento* representa la capacidad de conocer los objetos y relaciones “de las cosas i de los séres todos, sus cualidades i sus relaciones; el conocimiento de Dios, del Hombre i del Universo” (p.94-95). También se atribuyen a la facultad del entendimiento la *memoria*, en cuanto capacidad de retener ideas, y la *imaginación*, entendida como capacidad de combinar esas ideas y recrearlas. La *sensibilidad*, por su parte, es una facultad que se refiere a las cosas y los hechos en la medida en que “las reconocemos i calificamos como causas del bien o del mal con relación al Yo” y sus manifestaciones consisten en las afecciones o las pasiones que sentimos, tales como la benevolencia y la malevolencia, el amor y el odio, la atracción y la repulsión, el agrado y el desagrado (p. 164). Por último, la *libertad* o *voluntad* se define como facultad del alma para obtener el dominio de sí misma y de los órganos corporales, para manifestarse por medio de actos deliberados: “en una palabra la libertad consiste en convertir una fuerza que ni se posee ni se gobierna por sí misma, en una fuerza acompañada de su posesion i gobierno propios, de donde proceden su carácter de moralidad, i la responsabilidad anexa a su ejercicio” (1851, pág. 211).

La psicología narra el camino del alma que despliega su actividad cada vez con mayor amplitud. Se trata de una fuerza, de un principio de puro movimiento, que se recoge sobre sí para expandirse nuevamente trazando un movimiento concéntrico que la impele a desarrollar cada vez más sus potencialidades inherentes. El trayecto entero se anticipa ya desde la Introducción:

Nuestras meditaciones se diríjen entonces con ahinco a conocer cuál es ese principio diverso de los órganos, que nos hace inteligentes para comprender los fenómenos de la naturaleza i sus causas, que nos hace activos para resistir con enerjía a todo lo que se oponga a nuestro bienestar i adquirir imperio sobre el mundo, i en suma, que nos hace libres para ejecutar o dejar de ejecutar las acciones que nos placen, dominando nuestros apetitos mas imperiosos, i aun las necesidades mismas de nuestro cuerpo: estudio profundo, importante, i mui digno de que le consagremos nuestras fuerzas mentales con una atencion perseverante i una voluntad firme de saber lo que somos, lo que podemos ser en este mundo, i el destino que nos aguarda mas allá de la vida. (1851, pág. 2)

El alma no sólo define “lo que somos”, más allá de los órganos corporales, sino que instaure además dos horizontes temporales dentro de los cuales la existencia humana, individual y colectivamente considerada, cobra sentido. El primero de ellos es nuestro destino histórico, mundano, en el que debemos transformar las potencialidades del espíritu en las realizaciones objetivas de la ciencia y la industria; las bellas artes y la literatura; la organización política de la sociedad con fundamentos morales. Esta temporalidad histórica se encuentra abierta hacia el futuro de las realizaciones efectivas del espíritu. Como veremos, se trata de una historia de perfectibilidad y progreso necesario a pesar de todos los tanteos, los fracasos y los estancamientos a los que nos vemos abocados por las limitaciones de nuestro propio espíritu.

El segundo horizonte temporal que la psicología dispone para el espíritu humano consiste en un destino trascendente “que nos aguarda más allá de la vida”. Ya no se trata simplemente de comprender cómo el alma y sus potencialidades se desenvuelven en el tiempo histórico, sino de captar la forma en que alma e historia pertenecen ellas mismas a un orden de cosas mucho más vasto que es su propio origen y donde encuentran su fundamento último. Ese plano de trascendencia es ocupado por Dios en cuanto Ser absoluto “vértice de todos los seres” y Providencia que organiza las contingencias del tiempo histórico. Aquí encontramos el ensamblaje de razón y fe, de ciencia y religiosidad, característica del discurso filosófico de Ancizar. La ciencia cierta y positiva que pretende ser la psicología es *al mismo tiempo e inextricablemente* una fe religiosa. Por esta razón podemos leer en la presentación de la obra las siguientes palabras: “Las presentes *Lecciones* no son mas que el esqueleto de la Psicología, en que se hallan tambien las bases de la Teodicea” (1851, pág. iv).

En efecto, para Ancizar la naturaleza humana y la naturaleza divina se iluminan recíprocamente mediante relaciones analógicas. Si esta última constituye para la primera su origen y fundamento trascendente, a su turno el espíritu humano y su historia de progresos son las fuentes principales para el conocimiento de ese Ser absoluto que es Dios y de sus designios. En este juego de iluminación recíproca la fe religiosa resulta racionalizada como creencia en un Espíritu absoluto que no es más que la representación de las propias facultades humanas bajo la figura de lo infinito. Dios no es otra cosa que una inteligencia, una sensibilidad y una voluntad infinitas (sabiduría, benevolencia y poder). Por su parte, el espíritu humano y la temporalidad histórica a la cual se encuentra atado quedan inscritos dentro de un ámbito de sentido y legitimidad absolutos, más allá

de toda contingencia, materialidad y finitud. Así podemos leer en la última lección de las *Lecciones de Psicología*:

Con este SER que existe más allá de los mundos como el vértice de todos los seres creados, está relacionada el alma del hombre por analogía de naturaleza, i si nos fuere permitido decirlo, por los vínculos de filiación que la unen al principio de donde emana, de cuya sublime divinidad siente en sí misma un destello que la hace mirar los Cielos coma su patria de oríjen, i la tierra como un lugar de peregrinacion. (1851, pág. 318)

A través de esta relación recíproca entre el ser humano y el Ser absoluto el discurso filosófico de Ancízar produce un desplazamiento de la religiosidad católica dominante en la Nueva Granada. Por una parte, la religiosidad del discurso filosófico que analizamos plantea una relación mucho más personal e íntima con Dios en la medida en que aquella “sublime divinidad” es experimentada en el interior mismo del espíritu humano. Pero por otra parte, esta divinidad no es asumida mediante la fe ciega en un poder superior incomprensible. Antes bien, la fe religiosa aparece vinculada al conocimiento racional de nosotros mismos, del mundo exterior y de la historia de la civilización. De esta forma la representación de Dios en tanto Ser absoluto se refiere más a la idea de un poder ilimitado y trascendente del cual emanan las leyes del espíritu humano y de la naturaleza, que a la concepción católica de un Dios revelado y milagroso. A su turno, el sujeto creyente adquiere una posición mucho más activa en la medida en que sus propios esfuerzos de perfeccionamiento y autorrealización se interpretan como formas de coparticipación en el plan divino. El tiempo histórico del progreso humano es en este sentido una forma de comprender el destino trascendente del hombre y unirse a Dios mediante una fe iluminada por la razón y por la historia.³²

3.2.2. Perfectibilidad, progreso, historia

Ahora bien, la *historia*, como anticipábamos, es el concepto que designa los procesos de exteriorización y de realizaciones objetivas del alma humana a través del tiempo. Cada pueblo, cada sociedad tiene *una* historia particular y pertenece al mismo tiempo a *la* historia, pues a pesar

³² “Por manera que el alma nunca despliega su actividad ni corresponde a su orijen tan dignamente como cuando es religiosa con deliberada sinceridad: la relijion acaba de perfeccionarla; porque levantándola de esta morada interina, la lleva hasta el seno de Dios...” (Ancízar, *Lecciones de psicología*, 1851, págs. 318-319)

de las particularidades, se trata en última instancia del proceso temporal de la civilización humana considerada como totalidad.

La dinámica de este tiempo histórico depende, a su turno, de la *perfectibilidad* y del *progreso*. Podemos entender la perfectibilidad como una mera potencialidad que todo ser humano posee de mejorarse así mismo, de encontrar por su propio esfuerzo la verdad y la virtud. A su vez, el concepto de progreso se refiere a los avances y objetivaciones que son efectivamente alcanzados por un sujeto o por una sociedad en su búsqueda del perfeccionamiento. No obstante, este concepto también se emplea para designar el proceso mismo mediante el cual el ser humano se perfecciona continuamente a través del tiempo. En este sentido, *el progreso* unifica procesos temporales del pasado y el presente integrándolos en una totalidad continua y coherente que es constitutiva de la *historia* y se mantiene abierta hacia el futuro.

Con respecto a la historia, la perfectibilidad configura una necesaria condición de posibilidad, mientras que el progreso constituye su realización efectiva, su hilo conductor y su sentido fundamental. No obstante, el movimiento que estos conceptos describen consiste siempre en una auto-realización del espíritu, un desenvolvimiento. Esto supone que toda objetivación es producto de una interioridad que se concentra primero sobre sí misma para expandirse posteriormente. Es la reflexión sobre sí la que permite de esta forma el impulso de perfeccionamiento y el ulterior progreso.

Aquí encontramos la razón por la cual el desarrollo humano depende del esfuerzo por comprender la propia naturaleza humana a través de la Filosofía y de la Psicología. La dinámica del progreso sólo es posible como una inmersión, una reflexión y un esclarecimiento de lo que somos, de nuestro espíritu y sus facultades. Así puede sostenerse que “el conocimiento de aquella fuerza interna i misteriosa que reside en nosotros” constituye “la base de toda perfeccion i de toda virtud” (1851, pág. 2). Aparecerá nuevamente este tema al final de la Lección III, significativamente titulada “Certeza de la Psicología”:

léjos de ser la Filosofía especulativa una pura invencion de imaginaciones ociosas, sin utilidad ni importancia efectivas, es real i meramente la descripcion de lo que pasa por nosotros en órden a nuestra vida racional, o como si dijéramos, la historia de la educacion i progresos de nuestro entendimiento, de donde podemos sacar doctrinas de eminente utilidad, que respecto de nosotros mismos, de nuestra patria, del jénero humano entero, i de AQUEL a quien todo se lo debemos, nos ilustren i enseñen cuál es el camino que habremos de seguir para aproximarnos en

lo posible a la perfección de que es susceptible el hombre como representante de Dios sobre la tierra. (Ancizar, *Lecciones de psicología*, 1851, pág. 68)

Este importante pasaje nos permite apreciar con mayor claridad el vínculo que venimos señalando entre “Filosofía especulativa” y “progreso”. El carácter especulativo no se refiere a la abstracción de la filosofía, sino a su labor reflexiva. Lo que esta reflexividad filosófica descubre es la actividad del espíritu que aprende y progresa, constituyendo un flujo, una historia de “educación y progresos”. Tal movimiento interno es el que debe replicarse exteriormente y de forma universal. La filosofía y su versión moderna, la psicología, serían el puente que permite esta transición y actúan como aceleradores del proceso de perfeccionamiento continuo y de progreso.

Ahora bien, el hecho de que el progreso se conciba como reflejo objetivo de la actividad espiritual del alma y sus facultades, genera una importante consecuencia sobre el significado del concepto de historia. Esta se convierte en una efusión de la naturaleza humana e indirectamente también lo es de la voluntad de Dios. La historia es el resultado de las realizaciones objetivas del alma, de sus progresos y vicisitudes sobre la faz de la tierra. Pero también es el resultado de una lógica mayor, providencial, según la cual el espíritu está destinado a ejercer su soberanía sobre la materia. Por esta razón, la historia no se desarrolla solamente de una forma gradual y ascendente, cada vez conquistando mayores grados de civilización y de realización humana; lo hace también a través de tanteos y equivocaciones. Pero finalmente la historia se convierte en movimiento autónomo, en instancia de legitimidad y tribunal de justicia que permite discernir lo correcto de lo incorrecto, en una constatación empírica de las normas deducidas por la moral.

Esta forma de comprender la historia posee su modelo en la historia de la filosofía. Ancizar presenta esquemáticamente la historia de la filosofía como un proceso de aprendizaje que parte de Platón y Aristóteles como los más grandes antecedentes de la comprensión de la naturaleza humana. De forma unilateral, cada uno de estos filósofos aportó un análisis fundamental del carácter espiritual (Platón) y corporal (Aristóteles) del ser humano. Pero el marco histórico dentro del cual inscribe sus *Lecciones de psicología* se circunscribe más bien al desarrollo filosófico moderno que encuentra en Descartes al fundador del verdadero método de análisis del alma humana y sus facultades. A partir de allí, Ancizar sintetiza la historia de la filosofía en una serie de cuatro sistemas que se relacionan entre sí a través de una lógica de oposiciones y superaciones mutuas. Así, el sensualismo y el idealismo se oponen ciegamente y de su oposición surgiría, como

consecuencia lógica, el par escepticismo/misticismo con el que se completa el cuadro de los sistemas filosóficos modernos en el siglo XVIII. En el siglo XIX estos sistemas poseen cierta continuidad: el idealismo y el misticismo se fundirían en lo que Ancízar llama la “escuela Teológica” representada por Joseph de Maistre (1753-1821), Louis Gabriel Bonald (1754-1840) y Félicité Robert de Lamennais (1782-1854); mientras que el sensualismo habría absorbido al escepticismo y estaría representado por Destutt de Tracy (1754-1836), Constantin Fañçois Volney (1757-1820) y Jean Louis Cabanis (1816-1906). A estos dos sistemas respondería uno nuevo que sería consecuencia lógica de los logros previos, pero también de los puntos ciegos, en la medida en que éstos deben ser superados. Se trata de la “escuela ecléctica” representada por La Romiguière, Main de Birán, Royer Collard, Victor Cousin, Thomas Jouffroy y Jean-Philip Damiron. Ancízar profesa expresamente su firme adhesión al eclecticismo como proyecto de superación de la intolerancia de los sistemas anteriores y como auténtica representación intelectual que “armoniza las necesidades sociales y con el espíritu del tiempo presente” (Ancízar, Lecciones de psicología, 1851, pág. 22).

Siguiendo la lógica histórica del aprendizaje, esta escuela se propone integrar los conocimientos dispersos y unilaterales de sus predecesoras. En lo doctrinal, el eclecticismo parte de la conciencia como medio de conocimiento de sí mismo, pero al lado de la reflexión guiada por los criterios internos de la razón, reconoce también las verdades provenientes del mundo exterior y de las verdades heredadas por la tradición. En lo moral, la escuela ecléctica reconoce los principios de utilidad y placer como criterios de comportamiento humano, pero junto a ellos hay que comprender la idea del bien como principio espiritual irreductible. Así mismo, los eclécticos pretenden reinterpretar el dogma católico del pecado original para orientarlo en clave del perfeccionamiento continuo como destino providencial del ser humano y como consecuencia del deber moral de ejercer racionalmente la voluntad sobre las pasiones materiales. Finalmente, en lo concerniente a la política, los eclécticos se proponen la realización de “un régimen de libertad” para el cual el pueblo debe ser instruido y educado.

Este ambicioso proyecto de la Escuela Ecléctica se presenta como históricamente necesario en el proceso de perfeccionamiento continuo del ser humano. Pero su desarrollo y necesidad histórica responden al horizonte de la modernidad que se consolida en el siglo XVIII. Es particularmente frente al sensualismo y sus derivas materialistas, por un lado, y frente al idealismo y sus derivas

teológicas, por otro, que el eclecticismo se presenta como una respuesta históricamente necesaria, esto es, como un nuevo peldaño en la historia de los progresos humanos. De cierta manera, los “sistemas” del sensualismo y el idealismo se han mostrado exhaustos e incapaces de responder a las nuevas problemáticas sociales. Su carácter unilateral parece haberlos convertido en sistemas anacrónicos para un momento histórico en el que se requiere un espíritu de “tolerancia” que supere el “exclusivismo de las sectas” y permita construir una armonía de las opiniones y partidos. El eclecticismo recoge estas consignas y da un paso adelante, pero ¿hacia dónde? Y además, ¿cuáles son esas nuevas necesidades sociales y en qué consiste ese “espíritu del siglo” que escapa a idealistas, teólogos, sensualistas y materialistas por igual? La historia de progreso y perfección continua ha traído consigo también enormes desafíos e inestabilidades que deben enfrentarse. Aquí encontramos el lugar de aquellos conceptos fundamentales en el pensamiento político de Ancízar: sociedad, democracia, igualdad, revolución.

3.2.3. Sociedad, democracia, revolución, igualdad

Apoyado en la psicología y en el relato histórico del progreso, Ancízar concibe la sociedad esencialmente como un producto espontáneo de la naturaleza humana y el desarrollo de sus facultades. No es en absoluto la creación mecánica de los hombres, ni el producto de un contrato.³³ La esencia de la sociedad se encuentra en un *principio de asociación* en el que se combinan tres factores: 1) la facultad de la inteligencia y la permanente actividad del alma; 2) la capacidad de expresión y el lenguaje como medio por el cual el espíritu puede exteriorizarse y compartir sus ideas con los demás; y 3) la “gran lei de la conservación por medio de la justicia práctica” (1851, pág. 299). Todos y cada uno de estos elementos que conforman la esencia fundamental de la sociedad provienen de la naturaleza humana e indirectamente reflejan una voluntad divina, de manera que “la sociedad es para el hombre una necesidad de su naturaleza” (p. 301), y más

³³ “Comunmente se cree que la sociedad humana es el resultado de un convenio celebrado entre los primeros hombres, quienes de hecho pensado se coligaron con el objeto de protegerse i ayudarse recíprocamente. Ni han faltado filósofos célebres que, confundiendo la esencia de la sociedad con sus formas han puesto el orígen de aquella en un contrato imaginario, cuyas cláusulas, Ideadas por ellos mismos, miraron como la fuente de toda asociacion, suponiendo que las jeneraciones sucesivas se las trasmitieron tradicionalmente” (Ancízar, Lecciones de psicología, 1851, pág. 299).

enfáticamente aún, “es una lei de Dios” (p. 302).³⁴ Así la familia es la unidad social básica, a la cual siguen las tribus, como asociaciones de familias, y ulteriormente los pueblos, como asociaciones de tribus. Pero el origen de estas sociedades no son los pactos, sino que se explica “porque así resultó de sus propias virtualidades, porque así lo había dispuesto la Providencia” (p. 301).

Ahora bien, en la medida en que la sociedad surge necesariamente de la naturaleza humana e indirectamente proviene también de los designios divinos, no se organiza en esencia por los intereses particulares de los individuos. Por el contrario, la sociedad obedecería a una lógica igualitaria en tanto que surge de la naturaleza humana idéntica para todos los individuos y de los designios universales de Dios. Por esta razón el sentido de la sociedad es el “provecho de todos” y una condición hacia la cual se inclinan todos los individuos sin excepción.

La sociedad es una lei de Dios, i por tanto una condicion escelente para el hombre, cuyos beneficios crecen conforme se perfecciona el órden social en provecho de todos, conspirando al mejor vivir segun la justicia, a la felicidad de los asociados, i al acrecentamiento del goze de su libertad, puesto que ausiliándose mutuamente, con sus luces, i asegurando los productos industriales de cada uno, adquieren poder en el mundo físico, afianzan su conservacion, i se emancipan, de las urgentes necesidades, de las penosas privaciones i padecimientos que' agobian sin intermision al hombre aislado. (Ancízar, Lecciones de psicología, 1851, pág. 302)

Para Ancízar el criterio que regula esencialmente las relaciones de hombre a hombre en la sociedad consiste en lo que él denomina “igualdad esencial y semejanza relativa, por la identidad de su naturaleza” (1851, pág. 303). Insistamos en que esta lógica igualitaria no es producto de ningún pacto o ley positiva, sino una necesidad derivada espontáneamente de la naturaleza humana. Sin embargo, la sociedad también se encuentra atravesada por la “desigualdad relativa” con la misma naturalidad.

Ciertamente la sociedad es una coleccion de hombres reunidos con un fin de conservacion i mútuo provecho; pero este mismo fin hace que de aquella manera de vivir nazcan ciertas gradaciones de superioridad e inferioridad, indispensables para el mantenimiento del bien, i en positivo beneficio de los asociados. (1851, págs. 303-304)

³⁴ “La sociedad es para el hombre una necesidad de su naturaleza: es sociable conforme es inteligente, conforme es sensible i libre: conforme está dotado de órganos corporales: lo es a causa de 'sus' facultades e instintos; que de común acuerdo le arrastran ácia sus semejantes, i le suscitan la precision de buscarlos i de unirse, i vivir con ellos para ser plenamente inteligente, plenamente sensible, plenamente libre” (1851, pág. 301).

La sociedad también se organiza espontáneamente según jerarquías que responden a los criterios de “mérito”, “capacidad” y “fuerza” en el ejercicio de las facultades humanas. Esta desigualdad relativa y jerarquizada estimula el comercio, la búsqueda de complementariedades y la competencia que acelera el progreso. De manera que el principio de la desigualdad y el principio de la igualdad son connaturales a la sociedad, no pueden ser suprimidos ni ignorados, pues no son creaciones arbitrarias y su acción es permanente en la sociedad.

A diferencia de este carácter necesario de la sociedad y sus dinámicas, “las formas de unión i gobernación” poseen un carácter contingente pues son productos creados y transformados por los hombres en la medida de su progreso histórico. Así pues, a la dinámica necesaria y constante de la sociedad se superpone la historia de las formas de gobierno que de manera imperfecta y parcial va acumulando progresos y superando obstáculos. Sobre todo, las dinámicas sociales van a generar consecuencias profundas sobre las formas de gobierno, puesto que éstas se ven limitadas para comprender los procesos sociales sobre los cuales se erigen. Así surgen las revoluciones políticas como tensiones y desfases entre el plano de lo social y el plano de lo político. Pero de aquí proviene también la necesidad de conciliación de lo social y lo político, de manera que los sistemas de gobierno puedan ampliarse y modificarse hasta comprender las dinámicas sociales. Es bajo esta lógica de un doble proceso, el de la sociedad y el de las formas de gobierno, que se desenvuelve el concepto de *democracia*. La voz democracia designa, en primer lugar, un *proceso social* que obedece al principio de igualdad de los seres humanos y conlleva momentos de crisis política y de estallido revolucionario. En segundo lugar, el concepto de democracia designa un *sistema de gobierno* basado en el principio de igualdad de los ciudadanos y de la soberanía popular, el cual aspira a la estabilidad política. Veamos.

Si bien en *Lecciones de psicología* el concepto de democracia no es utilizado ni tan solo una vez, resulta por otra parte central en las editoriales de *El Neo-Granadino* que Ancízar publicó entre 1848 y 1849. Es sobre todo allí donde la democracia, en tanto proceso social de la igualdad, se identifica simultáneamente con una historia de revoluciones políticas que es el origen del mundo nuevo, de la modernidad política. En la editorial titulada significativamente “Profesión de fe”, Ancízar afirma: “Las revoluciones políticas no son acontecimientos casuales: son medios concedidos al género humano para satisfacer sus necesidades de progreso y de civilización” (1936, pág. 21). Si el progreso y la civilización son *necesarios*, las revoluciones políticas son medios de

satisfacción legítimos para tales necesidades. Nada puede oponerse a la marcha progresiva del género humano, la cual adquiere verdadero estatus providencial, un artículo de fe, como expresa el título del editorial, pues, como vimos, la fuerza de este proceso deriva de la naturaleza humana que se despliega históricamente, pero también de Dios y sus designios. Llevado por esta confianza en la “Providencia”, Ancízar llega incluso a afirmaciones extremas sobre los conflictos partidistas: “¿Qué importan algunas víctimas, si nuestra sociedad se perfecciona, si la América progresa, si la causa del género de los hombres gana terreno, si el reinado de la justicia se realiza?” (1936, pág. 30).

El recorrido histórico que traza Ancízar se remonta a la revolución religiosa de Lutero que posteriormente “debía producir revoluciones políticas, porque era imposible que conquistado el ejercicio de la libertad de examen en materia de religión no se pidiese muy luego la misma libertad en materia de gobierno” (1936, pág. 22). Los hitos que demarcan este proceso incluyen la Revolución inglesa, la Revolución norteamericana de independencia, la Revolución Francesa y, finalmente, las revoluciones de independencia hispanoamericana tras la invasión de Napoleón a España.³⁵ También en sus *Lecciones de psicología* anotará que el cristianismo y la filosofía han sido auténticos motores de la igualdad y críticos del vasallaje.³⁶ Ancízar se reconoce así como un demócrata, esto es, como un heredero y entusiasta del proceso histórico irreversible mediante el cual la sociedad avanza gradualmente hacia mayores condiciones de igualdad.

Pero si bien el proceso histórico producía revoluciones políticas, esto no podía significar que la modernidad, en su conjunto, era una época de anarquía y decadencia. Solo significaba que los sistemas políticos tradicionales, particularmente las monarquías, no habían logrado comprender hasta ese momento las dinámicas que impulsaban a la sociedad en su camino a la igualdad. Las

³⁵ Este relato histórico puede encontrarse también en los *Apuntes varios sobre Filosofía*. Ver nota 38.

³⁶ “los hombres, sean cuales fueren las diferencias accidentales de raza, de sexo, temperamento, edad o educación que los individualizan, son esencialmente iguales en cuanto a su naturaleza, su destino i el fin a qué van encaminados por el Creador. Esta verdad, trivial hoy en día, innegable i clara para todo el que conozca un poco lo que es el hombre, estuvo sin embargo envuelta en las tinieblas del error i las preocupaciones, hasta que la religión de Cristo i la moderna filosofía vinieron a patentizarla: gracias a estos dos poderosos auxiliares se ha extinguido casi totalmente el antiguo vasallaje de los pueblos, i han desaparecido ya las dudas injuriosas que en afrenta de la humanidad se propalaron con respecto á los africanos i a los indios de América para segregarlos de la comunión de los hombres, i entregarlos como bestias de servicio en manos de sus codiciosos dominadores : desaparecieron las absurdas doctrinas que ponían a la mujer en un rango de creación inferior al del hombre; i por donde quiera que la ilustración se difunde triunfan las máximas del cristianismo que igualan a todos los seres morales en derechos i en dignidad i los apellidan hermanos ante Dios, ante la justicia i la razón” (Ancízar, *Lecciones de psicología*, 1851, págs. 302-303)

crisis políticas debían verse, una vez más dentro del relato del progreso, como anuncios de una nueva época que imponía la necesidad de reformular los sistemas políticos y ajustarlos a las necesidades sociales. En los *Apuntes varios sobre Filosofía*³⁷ se hace explícita la cronología de este proceso. El siglo XVI había aportado las bases de una nueva época que debía superar a la Edad Media generando una revolución religiosa (Lutero). El siglo XVII había continuado este trabajo de renovación a través de la consolidación del espíritu reformista con el tratado de paz de Westphalia y la Revolución inglesa. Pero el siglo XVIII era el momento definitivo de este ingreso al mundo moderno: “Ya se hecha de ver que los siglos 16 y 17 habían socavado y conmovido a la Edad Media; por tanto, la misión del 18 era acabar de una vez con ella”.³⁸ Francia iba a ser el teatro de este cambio definitivo de época en el mundo, el cual surgía de combinar los elementos morales de la Reforma protestante con los elementos políticos del siglo XVII. “De la combinación valiente de estos dos principios [el moral-religioso y el político] la lógica de la historia dedujo una generalización valiente, a saber: la libertad, y este fue el carácter esencial del siglo 18”.³⁹

³⁷ En estos manuscritos se encuentran al menos cuatro textos diferentes dispuestos secuencialmente, pero sin una coherencia interna. El primero de ellos se titula *Memoranda* y contiene básicamente las dos primeras lecciones de un escrito mayor sobre historia de la filosofía. Este texto sería empleado por Ancizar para redactar su primer editorial de *El Neogranadino* titulado “Profesión de fe” (1848). El segundo texto no posee título y es un fragmento de análisis filosófico sobre Maine de Biran, uno de los filósofos pertenecientes al círculo de los doctrinarios organizado alrededor de la figura central de François Guizot. El tercer texto posee el título de [¿Manual?] *de Filosofía* y consiste en un interesante ensayo sobre la importancia de la filosofía para el desarrollo de la civilización, con una sección incompleta sobre el eclecticismo como filosofía del siglo XIX. Finalmente, se encuentra el texto titulado *Introducción* el cual plantea nuevamente el desarrollo histórico de la filosofía, partiendo esta vez de la comparación entre las intuiciones espontáneas del espíritu (origen de la Religión) y la actividad de reflexión racional, fuente de la Filosofía. Fondo Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia, Caja 17, carpeta 8.

³⁸ *Apuntes varios sobre Filosofía*. S.f. Fondo Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia, Caja 17, carpeta 8. Folio 1.

³⁹ *Apuntes varios sobre Filosofía*. S.f. Fondo Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia, Caja 17, carpeta 8. Folio 2. También la historia de la filosofía es entendida dentro de este proceso de transición hacia la modernidad. Ancizar habla del surgimiento de la “filosofía independiente”, esto es, como ejercicio libre de la reflexión racional del espíritu, mediante un proceso que inicia en el siglo XVI y culmina en el XVIII: “El siglo 16 es el principio de la revolución filosófica, representada por sus mártires Vanini (¿?), Jordano Bruno, [ilegible], débil a un tiempo i ardiente i ciega como toda reacción que comienza. El siglo 17 la asentó y regularizó con Bacon y Descartes. El 18 la jeneralizó i difundió con los Enciclopedistas, Condillac, Reid y Kant. Tales son los tres periodos de revolución que produjeron a la filosofía moderna, a cuya consecuencia está llamado el siglo 19” (Folio 22-23). De la misma manera que la Revolución francesa rompe definitivamente con la Edad Media (que a su vez se había erigido sobre la Antigüedad), la filosofía moderna termina con la escolástica medieval (que a su vez sería una especie de superación de la primera etapa histórica de la filosofía durante la Grecia antigua). El siglo XIX ya no es presentado propiamente como un siglo de ruptura o “disolución” sino como un siglo de afianzamiento y desarrollo de la filosofía: “Afianzar a la filosofía como un *estado social*, i hacerla reconocer como cosa constituida con derechos incontestables, es el fideicomiso sacrosanto que hemos recibido de las edades pasadas”. *Ibid.* folio 23. El texto de Ancizar bien puede postularse como uno de los primeros que en la Nueva Granada hace referencia a Immanuel Kant.

Para nuestro autor, el siglo XVIII es un periodo de “disolución” definitiva del orden político tradicional por acción del principio universal de la libertad, el cual necesariamente debía “invadirlo todo” y propagarse a todos los rincones del globo desde su epicentro, en Francia. Era pues el momento de la fermentación de los grandes ideales, primero, y de la erupción, después, de su consecuencia fundamental: una revolución que ya no era de índole parcial ni local, sino general:

Francia por su posición jeográfica, por su celebridad histórica i científica i por lo difundido de su idioma, estaba llamada a ser el teatro de la gran revolución que se ha llamado francesa, pero que en realidad es europea, pues no hubo un pueblo que no hubiese sido colaborador de ella, depositando su parte de elementos regeneradores. Esta revolución fue general, porque ya las parciales se habían verificado, i el jénero humano esperaba su reforma en el mediodía de Europa; i fue también propagandista a fuerza de disensiones i de guerras, porque tal era su destino i su índole, pues la difusión es atributo necesario de la generalización.⁴⁰

Sin embargo, el siglo XVIII había pasado ya. Su tarea estaba cumplida y el siglo XIX tenía un propósito diferente.

El punto de partida de esta nueva etapa histórica radicaba, desde luego, en la crisis de la autoridad política frente a los principios universales de la libertad e igualdad de los hombres. Esta era la razón de la quiebra de las monarquías frente al desarrollo histórico de un nuevo estado social y una nueva era igualitaria. El problema no era exclusivo de la monarquía, sino también de la democracia, en tanto sistema de gobierno basado en la voluntad y la soberanía popular. Un sistema de gobierno radicalmente igualitario resultaba tan insostenible, como uno basado en el ejercicio particularista de la autoridad, pero por motivos diferentes. Mientras que este último tipo de gobierno creaba arbitrariamente privilegios y jerarquías sociales, el radicalismo igualitario⁴¹ disolvía arbitrariamente el orden social que estructuraba las relaciones de los ciudadanos y era expresión de sus diversos grados de progreso material, moral e intelectual. La democracia se convertía en una forma de gobierno arbitraria y tiránica, si no lograba ajustarse a las dinámicas sociales inherentes al progreso de la civilización y la perfectibilidad del hombre.

La tarea del siglo XIX consistía en superar tanto la arbitrariedad del poder monárquico, como los excesos del igualitarismo impenitente. Andar entre estos dos márgenes perniciosos e ir más allá de

⁴⁰ *Apuntes varios sobre Filosofía*. Fondo Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia, Caja 17, carpeta 8, folio 3.

⁴¹ *Jacobinismo, rojismo, anarquismo* eran términos despectivos y acusaciones comprometedoras para señalar a quienes alimentaran las falsas expectativas de la igualdad radical entre los ciudadanos y generaran alzamientos sociales agitando las banderas de la soberanía popular.

ellos era la meta. Lo cual equivaldría a conciliar los principios universales de la libertad y la igualdad, con los grados de elevación social que derivaban necesariamente del proceso civilizatorio. Como vimos, la igualdad resultaba insuficiente para comprender la sociedad y gobernarla. Para Ancízar el siglo XIX debía comprender la desigualdad como parte integral del movimiento social. Igualdad y desigualdad eran axiomas que el desarrollo social de la naturaleza humana imponía al orden político. La filosofía debía esforzarse por conciliarlos. Por esta razón en los manuscritos de las *Lecciones de moral* nuestro autor hace una reflexión que merece ser citada en extenso:

No existe la igualdad absoluta entre los hombres i si existiera sería una verdadera desgracia para el género humano haciéndose difíciles si no imposibles las sociedades numerosas. La igualdad no puede predicarse sino de (causalidades), porque en el resto de las cosas no hai más que similitud, según vemos en los hombres, que son semejantes pero desiguales naturalmente hablando. Si se dice que son iguales en facultades y naturaleza, que lo son en el destino final que les espera i en ciertos deberes y derechos anexos al carácter de hombre, aceptamos de buen grado el principio de la igualdad así explicado, porque ya no se habla de una igualdad absoluta sino relativa, que es lo que entendemos por semejanza. Pero si con aquella frase quiere indicarse identidad de relaciones, de fines sociales, de poder y mérito, entonces desechamos esta doctrina como absurda e imposible. Absurda, porque estableciendo una esacta paridad de derecho en todos los asociados para ser remunerados sin diferencia alguna, quedaría destruido el principio altamente social de las recompensas señaladas para las grandes virtudes, negándose al propio tiempo la capacidad que tienen los individuos de levantarse por los esfuerzos de su espíritu a un sumo grado de perfección, lo cual solo es dado a las almas de temple varonil y enérgico. Imposible, porque si las relaciones que unen a los hombres entre sí fuesen idénticas, no existirían las categorías domésticas que hacen diferenciar los derechos y obligaciones recíprocas de los esposos, de estos para con los hijos, y de los hijos para con los padres. [...] - La sociedad política se comprende de estos dos elementos [superiores e inferiores] y las relaciones mantenidas en equilibrio por el ejercicio práctico de la justicia, así en el retiro de la familia como en el seno del Estado, pues en una y otra situación hai fuertes y débiles, superiores e inferiores, pero de ninguna manera iguales, porque entonces no era posible ni el gobierno de una casa, ni el del Estado.⁴²

La democracia, en tanto sistema de gobierno, debe poner en equilibrio la igualdad legal y civil con la desigualdad de los méritos y las capacidades que produce espontáneamente jerarquías de mando y obediencia, superioridad e inferioridad. De la misma manera era menester equilibrar los partidos progresistas y los partidos conservadores en las repúblicas hispanoamericanas⁴³ con tal de darle

⁴² Manuel Ancízar, "Lección 7", en: *Lecciones de Moral* (1834?). Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 16, carpeta 3. Folio 44. El texto se puede consultar como Anexo A en el presente documento (Págs. 266-314). Ver pág. 283.

⁴³ Ancízar se empeña en que el sistema democrático es el único viable en Hispanoamérica con las siguientes consideraciones: "Emancipadas las antiguas colonias, trataron de constituirse bajo el régimen democrático, único racional en países ricamente dotados en territorio, pobrísimamente dotados en población, destituidos de capitales,

estabilidad al gobierno democrático y simultáneamente estimular el desarrollo social. Según Ancízar, “la experiencia histórica nos va enseñando que ni el espíritu de progreso debe ser exagerado, ni el espíritu de conservación puede convertirse en permanente resistencia en todo progreso”. Estos desafíos eran enfrentados por dos ciencias complementarias: la moral y la economía política. La moral debía brindar los axiomas fundamentales para regular no sólo el comportamiento individual, sino también derivar de ellos las normas aplicables a las relaciones sociales y la organización política. A su vez, la economía política debía orientar el proceso de perfeccionamiento material y social cuidándose de incurrir en excesos perniciosos y en omisiones paralizantes.

3.2.4. Moral y política: libertad, justicia, gobierno

Las *Lecciones de Moral* constituyen una obra que Manuel Ancízar dejó inconclusa y, al parecer, inédito. Esta obra forma un conjunto unitario con *Lecciones de psicología*, a la cual debía completar.⁴⁴ No obstante el evidente esfuerzo por mantener la coherencia del discurso en ambas obras, resulta igualmente palpable la unidad interna de cada una de ellas. Si la *Psicología* exponía teóricamente la naturaleza del alma humana en sus distintas dimensiones y principios, la *Moral* tenía el doble objetivo de exponer teóricamente y de guiar en la práctica el comportamiento del hombre, ajustado al bien y a la virtud. Sin embargo, la obra sobre moral tal y como se encuentra en el manuscrito, se limita a desarrollar una perspectiva eminentemente teórica o científica, como él la denomina, dejando en suspenso la elaboración de una moral aplicada a guiar en la práctica la vida de los individuos, esto es, una moral en tanto que “arte”. Así puede constatarse en el primer párrafo de la primera lección:

La materia de la moral es averiguar [cuál es] el fin a que debe encaminarse la vida, y los medios de que puede valerse el hombre para alcanzarlos; cuál es nuestro verdadero destino, y lo que debemos hacer para llenarlo con acierto; qué cosa es el bien y la manera en que podemos

sin tradiciones feudales ni apellidos de alta nombradía; pero rebotando en preocupaciones muy arraigadas, en vicios de educación y de raza, que no era dable vencer desde luego, porque no era posible combatirlos de frente sin incendiar la sociedad”. (Ancízar, Editoriales del Neogranadino, 1936, pág. 26).

⁴⁴ En el resumen que cierra las *Lecciones de Psicología* se encuentran estas líneas finales: “Este es el resumen de todo lo que enseña la PSICOLOGÍA o estudio del alma *tal como ella es*: partiendo de estos datos se llega naturalmente a la MORAL, o estudio del alma *tal como ella debe ser*.” (Ancízar, Lecciones de psicología, 1851, pág. 319)

conseguir su posesión por donde llegamos a poseer también la felicidad posible en la vida humana. Ya se concibe que el tratado de esta ciencia consta forzosamente de dos partes, a saber: la primera donde se [fin folio 2] analiza el fin, destino, bienestar y felicidad del hombre saber como su naturaleza los pide, y la segunda que enseña la aplicación práctica [subrayado] de las doctrinas anteriores. Por ahora nos ocuparemos de la primera parte de la Moral, puesto que hemos de estudiarla ante todo como ciencia i no como arte.⁴⁵

Resulta notable, a su vez, observar que Ancízar debió trabajar en una versión diferente de la obra, en la cual pudiese unificar estas dos partes de la moral en una sola ciencia del deber. Unidas a los manuscritos de *Lecciones de Moral*, encontramos algunas páginas inconclusas en las que nuestro autor busca un principio fundamental que logre ese objetivo:

Enumeradas las diversas partes de la moral, resta unir las entre sí, y formar un verdadero cuerpo de ciencia. Para esto es menester encontrar en la observación de los hechos una fórmula simple y de una verdad evidente, bastante práctica para que cada una de ellas pueda deducirse rigurosamente de la fórmula. Ella será, por tanto, el principio de todas nuestras creencias morales y políticas.⁴⁶

El cambio de estrategia metodológica que se puede observar en estos dos textos no supone, sin embargo, ninguna contradicción filosófica de fondo. Por el contrario, hace mucho más enfático el carácter unitario de la moral como ciencia integral y quizás allanase la dificultad de desarrollar una obra adicional que versara sobre la moral práctica.

Sea de esto lo que fuere, es mucho más significativo señalar la manera en que está planteada la materia esencial de la moral. En las dos redacciones se encuentra la idea común según la cual, la moral consiste en captar la relación entre la auténtica naturaleza del hombre y los fines propios a los que dicha naturaleza tiende necesariamente. Más estrictamente hablando, la moral versa sobre la deducción de los axiomas normativos que regulan la vida individual y colectiva, a partir de la

⁴⁵ "Lección 1ª", en: *Lecciones de Moral*. 1834? Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 16, carpeta 3. Folios 1 y 2. Ver infra. pág. 263.

⁴⁶ *Lecciones de Moral*. 1834? Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 16, carpeta 3. Folio 110. Ver infra. Pág. 306. Al analizar el documento, puede apreciarse que se trata de una redacción diferente de la secuencia que integran las *Lecciones de Moral* propiamente dichas. Ancízar anotaba cuidadosamente en la esquina superior derecha de su obra, la numeración consecutiva de los folios y del número de lección correspondiente, antecidos de la letra M, para indicar su pertenencia a un solo cuerpo de obra. Esta numeración termina en la Lección número 16 (folio 109, ver infra. Pág. 306). A partir de allí inicia un manuscrito elegantemente escrito, con muy pocas tachaduras, dividido por subtítulos sin numeración sucesiva, ni indicación alguna correspondiente a la sucesión de lecciones. Sin embargo, en el Fondo Ancízar las dos redacciones se conservan unificadas en una sucesión de 117 folios en numeración consecutiva que no perteneció al autor. En esta numeración no establecida por Ancízar los últimos folios, del 111 al 117, no mantienen una secuencia coherente con la redacción del texto.

naturaleza manifiesta (“psicológicamente” observable) del espíritu humano. En la primera lección leemos:

El hombre, como los demás seres de la creación, tiene un fin determinado análogo a las leyes de su organismo y de su espíritu. Su destino consiste en encaminarse a dicho fin por una necesidad de su naturaleza, sin que por esto se le entienda despojado del (tachado: libertad) libre albedrío; porque si su destino consiste en seguir su naturaleza, y el hombre esencialmente (tachado: por propia naturaleza) es libre, se sigue que en el desempeño de los deberes que le han sido impuestos por su Creador ha de conducirse con libertad, en uso de uno de los atributos inherentes a su espíritu.⁴⁷

En la redacción alternativa, el vínculo entre naturaleza humana y deber moral es replanteado del siguiente modo:

Mi razón no puede poner en paralelo la libertad y la fatalidad, la persona y la cosa, el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, sin proclamar la evidente superioridad de la libertad sobre la fatalidad, de la persona sobre la cosa, del alma sobre el cuerpo, del espíritu sobre la materia. Por donde quiera que reconoce al ser libre, a la persona, al alma, al espíritu, proclama que hay un principio noble y santo, opuesto a la cosa, al cuerpo y a la materia, que declara sin valor y sin dignidad. Ahora bien, puesto que ese principio verdaderamente divino se halla en mí, puesto que es Yo enteramente, ¿no tengo un deber, y un deber absoluto de ser fiel y de no degradarme? “Dios me ha hecho libre; luego debo permanecer libre”.⁴⁸

En ambos textos encontramos que el fundamento del deber moral radica en la naturaleza libre del espíritu humano, otorgada como un don divino. El núcleo del planteamiento reside justamente allí, en el nexo indisoluble entre la libertad, como atributo humano irreductible, y el deber moral, como criterio regulativo del comportamiento. La libertad es comprendida como deber.

Para entender la lógica de este modo de pensar, es preciso recordar antes que nada el sentido primario que la libertad tiene para nuestro autor. En las *Lecciones de psicología*, la libertad es entendida como facultad humana de someter a la razón los pensamientos, las emociones, los impulsos y necesidades corporales; esto es, como capacidad de autocontrol o dominio de sí mismo y del mundo circundante. En un sentido muy evidente, que puede denominarse negativo, el ejercicio de la libertad implica una operación de contención y disciplinamiento. Pero resulta igualmente importante reconocer en esta comprensión de la libertad un sentido distinto, si se quiere positivo, que supone la realización de las facultades espirituales atribuidas al ser humano. El

⁴⁷ *Lecciones de Moral*. Fondo Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 16, carpeta 3. Folio 3. Ver infra. Pág. 264.

⁴⁸ *Íbid.* Folio 117. Ver infra. Pág. 308.

imperio de la razón que es la libertad, se refiere a la idea de elevación, perfeccionamiento continuo y autorrealización del individuo en sus facultades de pensamiento y de sensibilidad. Sin este aspecto reduciríamos a una caricatura la mentalidad de Ancízar y simplificaríamos, sin duda, sus propias paradojas. En la libertad se manifiesta la superioridad absoluta, positiva y negativamente, del espíritu sobre la materia. Ser libre consiste en el triunfo soberano de la razón sobre la irracionalidad del cuerpo y de los seres naturales, a los cuales contiene bajo su mandato y sobre los cuales erige el escenario de su plena autorrealización.

En esa afirmación del espíritu opera el vínculo de libertad y deber moral. Dicho vínculo no consiste en otra cosa que en la proyección infinita de la superioridad del espíritu humano sobre la materia. Es en este sentido que la libertad se identifica con el deber, a saber, como soberanía absoluta de la razón. El imperativo categórico alrededor del cual se articula toda la moral que Ancízar defiende, se expresa en la exigencia irrestricta de la superioridad/soberanía del espíritu: “Eres libre, permanece libre” (*Lecciones de Moral*, folio 117).⁴⁹ La inmoralidad es, por oposición, un comportamiento antinatural (entiéndase: anti-espiritual) y al mismo tiempo degradante, pues desconoce el carácter esencialmente espiritual del ser humano y defrauda la soberanía de su propio espíritu.

Ahora bien, la importancia de la afirmación de la libertad como deber moral consiste en que solamente sobre esta premisa el edificio de la política cobra su verdadero sentido y el ejercicio del poder político adquiere su auténtica legitimidad para nuestro autor. El tránsito de la moral a la política ocurre mediante la universalización del principio de la libertad y el deber moral a todos los seres humanos. He ahí el fundamento de la igualdad de los hombres que constituye la piedra angular de la sociedad política:

Yo encuentro a un hombre e ignorando su cualidad de libre, podré tratarlo como si fuera cosa [subrayado], apropiármelo, castigarlo, matarlo. Pero con una sola palabra me desarmaría: “Soy libre” me dice, y al instante conozco que perecen cuantos derechos me atribuía sobre él: comprendo que como ser libre es mi semejante, mi igual, mi hermano, y que es santo e inviolable como yo mismo. Hago extensivo este respeto hacia la persona humana a los demás hombres, y establezco la base de las relaciones sociales.⁵⁰

⁴⁹ *Lecciones de Moral*. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 16, carpeta 3. Folio 117. Ver *Infra*. Pág. 308.

⁵⁰ *Lecciones de Moral*. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 16, carpeta 3. Folio 112. Ver *infra*. Pág. 309.

Con base en esta derivación de la igualdad civil a partir de la libertad y el deber moral, Ancízar se esforzará por mostrar dos cosas: la primera consiste en que la igualdad civil fundará derechos y deberes simultáneamente, de la misma manera que la libertad del espíritu humano implicaba un sentido positivo (realización de las facultades) y uno negativo (control de sí mismo y del entorno). En segundo lugar, Ancízar pretende mostrar que más allá de estos axiomas universales, la existencia humana tiene que habérselas con el carácter inexorablemente accidental, variable y azaroso, en tanto que es una existencia no sólo espiritual, sino mundana. Estos dos aspectos que nuestro autor señala como corolarios de su argumento central, están orientados a matizar las consecuencias políticas de una afirmación radical de la libertad como substrato moral último de la asociación política. Veamos.

Uno de los grandes riesgos que enfrenta nuestro autor consiste en que la afirmación de la libertad como substrato moral de la sociedad política, produzca la agregación de meras individualidades y no una auténtica sociedad política organizada. A este peligro Ancízar responde de la siguiente manera: “No se nos diga que fundando la ley moral sobre la libertad exaltamos el orgullo del Yo, que le llamamos egoísmo y lo suscitamos contra la sociedad. Sí, queremos que el individuo sienta su libertad, su dignidad, sus derechos; pero queremos también que reconozca la libertad, la dignidad y los derechos de sus semejantes”.⁵¹ Para conjurar el riesgo de la anarquía o de una mecánica agrupación de individualidades, debe mostrarse que el principio de libertad propuesto es coherente con un orden social posible en el que sean reconocidos simultáneamente los derechos y los deberes con los cuales quedan vinculados los individuos bajo la asociación política. Dentro de esta lógica se consagran, en primer lugar, los derechos que responden a la autorrealización espiritual de los individuos bajo el ejercicio de sus facultades de pensamiento, sensibilidad y voluntad. “De aquí –escribe nuestro autor– el respeto que debemos a la filosofía, a la religión, a las artes, a la industria, al comercio, a todas las producciones de la libertad...”.⁵² En segundo lugar, se consagra también la autonomía de todo sujeto sobre su propio cuerpo, en tanto instrumento necesario de su realización. Y finalmente, se consagran los derechos a la propiedad y su uso irrestricto, como proyecciones de la realización del ser humano en los objetos externos a través del trabajo y el uso voluntario sobre las propiedades materiales. No hay anarquía porque todos deben acoger el respeto mutuo de la libertad; no hay individualismo porque al abrazar el principio de la

⁵¹ *Ibíd.* Folio 113. Ver *infra*. Pág. 309.

⁵² *Ibíd.* Folio 113. Ver *infra*. Pág. 309.

libertad como substrato de la comunidad política se asume un compromiso colectivo de autorrealización de todos los miembros de tal comunidad. Al menos este es el horizonte hacia el cual se dirigen tales consideraciones.

Ahora bien, la realización de la libertad y de la igualdad civil se inscribe siempre dentro de escenarios empíricos y variables que constituyen la vida mundana de los hombres. Allí situados, cada cual posee una circunstancia diferente de educación, riqueza, posición social, raza y modo de vida en general. La igualdad es el reconocimiento fundamental de la libertad de todos los individuos de acuerdo con su naturaleza moral y racional; pero este reconocimiento no puede traducirse de ninguna manera en una premisa para desconocer las realidades empíricas de cada sujeto y de cada sociedad. Así como ya habíamos visto la justificación que Ancízar despliega en sus *Lecciones de Moral* sobre la existencia de los débiles y los fuertes más allá de su “igualdad esencial”, en las páginas inconclusas anexas a estas lecciones volvemos a encontrar el mismo argumento, si bien desde el énfasis inverso, a saber, la igualdad de todos en tanto seres libres más allá de sus diferentes condiciones empíricas:

Todos los hombres son iguales, no en sensibilidad, en inteligencia o en fuerzas físicas, sino en libertad: algunos pensarán con más o menos profundidad, sentirán con mayor o menor intensidad, tendrán fuerzas más o menos enérgicas; pero no serán más o menos libres: o son libres, o no lo son, no hay medio.⁵³

Así pues, el fundamento moral de la política (la igualdad de todos los hombres en tanto que seres libres) debe ser simultáneamente diferenciado de, y coordinado con, la realidad empírica de la política, esto es, con el reconocimiento de derechos y la asignación de obligaciones con base en la desigualdad efectiva de los individuos. El problema es arduo y neural: entre el axioma moral que fundamenta la política y la construcción efectiva de un orden político, existe un espacio que debe atravesarse pero no suprimirse. Es en ese espacio de intermediación que se instalan dos conceptos importantes: el de *justicia* y el de *ley*. Pero también allí, en el interregno entre la igualdad como principio abstracto de la política y la desigualdad como su realidad fáctica, encontraremos el lugar del *gobierno* (en realidad la figura del poder político en el pensamiento de Ancízar), en tanto función social que ejercen los más capacitados por mor del progreso y la civilización de la sociedad en su conjunto.

⁵³ *Ibíd.* Folio 113. Ver *infra*. Pág. 309.

Para seguir la compleja trama que entretejen estos conceptos resulta imprescindible partir de una constatación: nuestro autor acepta la igualdad entre los hombres única y exclusivamente como axioma abstracto que fundamenta la asociación política. Más allá de esta fundamentación moral de la política, el principio de la igualdad resulta altamente inconveniente y perjudicial. Una vez nos proponemos descender de las alturas morales y espirituales al terreno llano y duro de las realidades mundanas, la idea de igualdad pierde su utilidad y en lugar suyo aparece más bien la de justicia.

Nuestro autor afirma categóricamente: "...es inconcuso el axioma social que declara *iguales* a los hombres ante la justicia".⁵⁴ En efecto, el problema de la justicia no consiste en la determinación de la igualdad universal de los hombres, sino en la palpable desigualdad de cada individuo, lo que Ancízar llama *desigualdad personal*.⁵⁵ Así pues, debe ponderarse a cada cual en su particular diferencia para distribuir de manera correspondiente el grado en que se le reconocen derechos y se le asignan responsabilidades sociales. Si la justicia puede definirse como un criterio regulativo que determina la correspondencia entre cantidades o magnitudes, entonces su papel consiste en pesar y medir a cada individuo según capacidades, méritos y riquezas, para poner del otro lado de la balanza la medida correspondiente de sus derechos y sus obligaciones sociales. Con ello la igualdad moral y abstracta entre los seres humanos puede mantenerse como axioma político y al mismo tiempo se organizan las diferencias individuales efectivas en un sistema eficiente de proporcionalidades. Si la igualdad funda la asociación política desde el punto de vista moral, entonces la justicia ordena la sociedad en el plano de las desigualdades reales.

Ahora bien, la ley pertenece también a un ámbito de intermediación entre el fundamento abstracto de la política y el orden social efectivo. Ella es, desde el principio, una elaboración social, producto humano contingente en su origen, en su finalidad y en sus alcances. No es en sí misma el deber moral que emana del espíritu. La ley responde, en cambio, a las necesidades y condiciones de quienes las escriben, los hombres y los pueblos. En consecuencia, las leyes varían de acuerdo con

⁵⁴ Ibíd. Folio 46. Ver infra. Pág. 281. Ya habíamos citado aquel pasaje de las *Lecciones de Moral* que comienza rotundamente: "No existe la igualdad absoluta entre los hombres i si existiera sería una verdadera desgracia para el género humano...". Folio 43. Ver infra. Pág. 280.

⁵⁵ "Fundanse las doctrinas que vamos a exponer en el principio de la *desigualdad* [subrayado] personal, conviene explicar previamente como entendemos este principio, y qué razones nos asisten para [fin de folio 43] desechar [tachado: como falsa] la hipótesis de la igualdad *absoluta* [subrayado] preconizada no hace mucho tiempo como dogma político". *Lecciones de Moral*. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Folio 43-44. Ver infra. Pág. 280.

los distintos tipos de organización social, el carácter de los pueblos y, desde luego, los procesos de civilización que éstos experimentan. La ley representa el modo en que cada sociedad y en cada estadio de civilización, se entienden los principios básicos de la asociación política, se reconocen derechos y privilegios, se asignan responsabilidades y obligaciones. La ley es la forma concreta en que cada sociedad realiza el principio de asociación que mueve a los hombres desde su propia raíz espiritual y que ha sido inscripto en lo más profundo del hombre por mano divina.

Justicia y ley no son, con todo, sino instrumentos, o bien meramente formales, vacíos de contenido (proporcionalidad, correspondencia), o bien limitados por la contingencia social e histórica. Ni la justicia ni la ley pueden llenar por sí mismas el espacio entre el fundamento moral de la política y la construcción efectiva de un orden político. Este espacio sólo lo puede ocupar en realidad el poder político, concebido como una función social que recae en las clases “fuertes” para guiar a las clases “débiles” en el camino de la civilización y que recibe el nombre de *gobierno*. Son las clases sociales superiores en capacidades, méritos y riquezas, quienes en realidad pueden efectuar el aterrizaje de los principios abstractos en las realidades políticas, puesto que son dichas clases superiores las que poseen acceso a las verdades profundas del espíritu humano.

No obstante, el poder político que recae sobre las clases sociales “fuertes” o “superiores” no puede entenderse como un mero privilegio personal o de clase. Antes bien, en el pensamiento de Ancizar, el poder político consiste en una función social de progreso y civilización y no en el dominio de una clase social sobre otras. El poder político, así entendido, surge de la dinámica social inherente al desarrollo de la civilización y el progreso humano. A pesar de que lo ejerzan las clases superiores, su origen y su legitimidad no se encuentran en la mera posición de clase, sino en el perfeccionamiento espiritual en tanto que proceso despersonalizado, marcha y destino del hombre en general. De la misma manera, el ejercicio del poder político no puede entenderse como la administración social convenientemente orientada hacia los privilegios de una clase social. Por el contrario, el poder político debe ejercer una fuerza dinamizadora, un impulso de transformación social permanente, que se extiende a todas las clases sociales aunque su centro esté situado en las clases “superiores”. Si no logramos entender este modo específico de pensar el poder político, perderemos la posibilidad de comprender sus paradojas.

En lugar de darle la espalda a los procesos sociales, el poder político queda inscrito en el núcleo mismo de tales procesos, derivando de la realización del progreso y la civilización su propia

legitimidad. Debe penetrar las fronteras de clase para entender su correlación conflictiva y organizarla con eficacia, debe penetrar en las desigualdades no para suprimirlas sino para situarlas dentro de las coordenadas apropiadas de la perfectibilidad; debe, en suma, realizar la igualdad abstracta, no como una estática e imposible homogeneidad de todos, sino como la ordenada desigualdad del género humano que marcha hacia la realización de sus facultades y el cumplimiento de su destino. Lo que funda el poder político es, así, el sueño de la democracia: un desfile cuidadosamente ordenado de las desigualdades que marchan hacia el mismo fin con liberalidad, dominio de sí y profundo sentido de religiosidad ilustrada.

Sólo desde esta perspectiva cobra sentido que Ancízar considere el Estado como el todo de la comunidad política, conjunto de individuos que forman “cuerpo de pueblo” y también aquello que da forma a ese cuerpo, esto es, costumbres y leyes, creencias, necesidades e intereses.⁵⁶ El gobierno propiamente dicho es una función dentro de esta totalidad estatal que presupone la simbiosis orgánica entre “gobernantes y gobernados”. Igual que en el seno de la sociedad familiar existe una correlación plena entre el marido y la mujer, los padres y los hijos, la sociedad política que es el Estado también está constituida por una relación de necesidad y complemento recíproco entre “fuertes” y “débiles”: “los fuertes y los débiles en el orden político llenan las mismas condiciones que en el orden doméstico: unos y otros tienen necesidades que satisfacer y méritos que adquirir para lo cual es indispensable su unión en sociedad”.⁵⁷ En su ejercicio del gobierno de la sociedad política, los “fuertes” necesitan de los “débiles” a tal punto que la hostilidad de estos últimos haría insostenible la función de los primeros.

De aquí el empeño de los fuertes por captarse las simpatías de los débiles, convencidos de que sus votos de aprobación son el alimento de las virtudes públicas, porque el pueblo es quien distribuye la gloria o el vituperio, la inmortalidad o la infamia, sembrando en el corazón de los hombres fuertes el noble y generoso deseo de transmitir [Tachado: su memoria] a la posteridad la memoria de su nombre.⁵⁸

⁵⁶ La lección 7, titulada “Del bien del alma en sus relaciones con la sociedad política” define así el concepto de Estado: “En esta lección no consideraremos la sociedad política, o mejor dicho, el *Estado* [subrayado] como un ser moral tomado en abstracto, sino como un conjunto de personas asociadas de una manera más extensa y variada que los miembros de la familia, unidas entre sí por los vínculos que establece la comunidad de leyes, costumbres, creencias, intereses y necesidades, de donde resulta una misma condición y un mismo destino para los individuos que forman cuerpo de pueblo. Bajo este aspecto es que nos importa examinar el hecho de la asociación, para deducir las consecuencias morales que de él emanan, siguiendo el plan que nos hemos propuesto en esta materia.” *Lecciones de Moral*. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Folio 43. Ver infra. Pag. 280.

⁵⁷ *Ibíd.* Folio 48. Ver infra. Pág. 282.

⁵⁸ *Ibíd.* Folio 49. Ver infra. Pág. 282.

A su vez, los débiles requieren de la “protección, dirección y consejo” de los fuertes, pues son ellos los encargados de generar el desarrollo material y moral de las clases “inferiores” a través del ejercicio del poder político. El sentido legítimo de ese poder político consiste en generar leyes que eleven moralmente las costumbres del pueblo; instituciones que “difundan y popularicen sin restricciones ni monopolio” los conocimientos; mecanismos que generen el bienestar material a través del progreso de las ciencias y las artes.⁵⁹ Aún más, el poder político posee lo que Ancízar llama una “misión oficiosa”, “porque su desempeño es indirecto e invisible hasta cierto punto su acción”.⁶⁰ Tal misión oficiosa consiste en trabajar sobre la opinión pública para moldearla, propagando opiniones “sanas”, “estirpando” las erróneas, elogiando los comportamientos virtuosos, “vituperando” los incorrectos y, finalmente, “fomentando” todo aquello que “contribuya a inspirar al pueblo ideas de dignidad y pasiones generosas”. Se trata de todo un programa de acción para el ejercicio del poder político que abarca el comportamiento, el conocimiento, la riqueza, la opinión, la sensibilidad y los afectos de la sociedad. Quizá no haya más que escuchar las palabras de nuestro autor sobre el sentido general que adquiere, desde su perspectiva, el ejercicio del poder político:

Sean cuales fueren la constitución de un gobierno, sus formas, su razón o su origen, despótico o liberal, de hecho de derecho, por precisión ha de poner las miras en el destino del pueblo y el fin a que se dirige su marcha natural, porque todos los pueblos tienen un movimiento social que de grado en grado los aproxima a la situación y rango que están llamados a ocupar entre las demás naciones. Por tanto, en los gobiernos existe el deber de estar atentos a dicho movimiento, estimularlo si desmaya, contenerlo si se precipita, traerlo al orden si se extravía, defenderlo y encaminarlo a su verdadero fin.⁶¹

No cabe duda de que el poder político se concibe aquí como una especie de gestión de la dinámica de progreso inherente a la sociedad, como veíamos en el apartado anterior. Más allá de garantizar a cada cual sus derechos, o de administrar las individualidades para evitar que se interpongan unas a otras, el poder político debe impulsar el movimiento de la sociedad. Ancízar está situado en un plano teórico fundamentalmente distinto tanto del corporativismo medieval hispánico, como del liberalismo mecanicista de algunos criollos. El “movimiento social”, “el destino del pueblo y el

⁵⁹ *Ibíd.* Folio 50. Ver *infra*. Pág. 282. Sin duda, el instrumento fundamental para el desarrollo material de la sociedad es la *economía política*. Ancízar elaboró también una serie de notas en distintos manuscritos sobre economía política para los cursos que impartía en 1874. *Programa de economía política*. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 18, carpeta 5.

⁶⁰ *Lecciones de Moral*. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Folio 57. Ver *infra*. Pag. 290.

⁶¹ *Ibíd.* Folio 55. Ver *infra*. Pág. 285.

fin a que se dirige su marcha” es lo que configura el objeto principal del ejercicio del poder político, es decir, del gobierno. Su tarea consiste en controlar el proceso social mismo: acelerarlo cuando hay retraso, detenerlo cuando hay precipitación y, sobre todo, “traerlo al orden”, “encaminarlo a su verdadero fin”. Sólo de esta manera el poder político actúa realmente como una figura de intermediación entre el fundamento moral de la política y su realización efectiva. Su papel es mantener el proceso social dentro de un curso preciso, orientarlo hacia “su verdadero fin” y evitar que se desborde, se detenga o se desvíe. Así pues, el poder político proyecta la realización de la igualdad y la libertad en un proceso social de duración indeterminada, cuyo final es la imagen anticipatoria de un destino cumplido de ilustración, elevación moral, bienestar material y reconocimiento en el orden internacional civilizado.

3.2.5. República democrática

El sueño de un régimen político moralizado que guía la sociedad en su proceso de elevación espiritual y material se sintetiza en el concepto de *república democrática*. Ancízar emplea este concepto en el texto *Anarquía i rojismo en Nueva Granada* (1853) como un instrumento de debate para enfrentar las fuertes acusaciones que se hacían en el diario *El Mercurio* de la ciudad de Valparaíso, en Chile, sobre la lamentable condición de las repúblicas colombianas. El contexto del debate era la preocupación que despertaba en Chile la influencia que la Nueva Granada había ejercido sobre la República del Ecuador en un asunto delicado. Se trataba de derrotar los planes de invasión que el general promonarquista Juan José Flores (1800-1864) quería desarrollar en el Ecuador con apoyo de países extranjeros. Si bien para los políticos chilenos era conveniente derrotar las aspiraciones del general Flores con tal de evitar una alianza entre Ecuador y Perú claramente adversa a los intereses del país austral; no obstante, la injerencia de la Nueva Granada era vista con recelo. La Nueva Granada representaba el riesgo de la expansión de la “anarquía” y del “rojismo” por el sur de América, es decir, del socialismo y el comunismo, del socavamiento de la autoridad política y de la nivelación económica, plagados de Francia para colmo de males.⁶²

⁶² Un pasaje del panfleto dice lo siguiente: “Los hechos, si, o sea, la historia, son los que han demostrado, que del mismo modo en que fueron burlados por los demagogos antiguos los romanos y los griegos con la imposible igualdad de fortunas, con la división de las tierras y con la remisión de las deudas, así lo han sido y lo serán siempre los neo-

Ancízar, quien había estado detrás del asunto Flores en Ecuador, viajó a Chile para cambiar esta perspectiva negativa sobre la Nueva Granada. El argumento principal de su texto consiste precisamente en diferenciar la anarquía y el rojismo de la concepción de un gobierno *republicano democrático* y acreditar este último como un proyecto ajustado a las condiciones sociales de la población e indispensable para generar el progreso y la civilización. Además se trataba de mostrar mediante una retrospectiva histórica que desde la disolución de la Gran Colombia en 1830, la Nueva Granada había vivido dentro de un ordenamiento constitucional republicano sin interrupciones. La primera constitución, de 1832, era “republicana i casi democrática”; la segunda, de 1843, era igualmente republicana pero “semi-monárquica” o del “género llamado *vigoroso*, es decir, pone en manos del Ejecutivo un poder frecuentemente discrecional i a veces tremendo” (Anarquía i rojismo en la Nueva Granada, 1853, pág. 6). La tercera constitución, sancionada justamente en 1853, es de carácter “republicana democrática” (1853, pág. 7).

Para Ancízar era muy importante presentar ante la opinión chilena que lejos del caos político, la Nueva Granada era una sociedad regulada por leyes e instituciones políticas de verdadero carácter republicano, esto es, que encarnaban el axioma de la igualdad moral de todos los seres humanos y reconocían además sus derechos y libertades. Pero había necesidad igualmente de defender el carácter *democrático* del país. El primer recurso empleado en el discurso en este sentido es el de apelar a la condición social igualitaria de los pobladores del territorio neogranadino según la cual no hay entre ellos relaciones de dominio y subordinación marcadamente establecidas por la inmensa riqueza de unos y la desposesión de otros. En la Nueva Granada que Ancízar describe, el jornalero es a su vez propietario, el Libertador come sobre hojas de plátano el mismo tipo de comida y al mismo tiempo que los “jentiles hombres del servicio” (1853, pág. 9). Aquí vemos aparecer también la imagen romántica de un territorio inmensamente rico que “jamás será el asiento del hambre ni la indijencia, i en largos siglos no será teatro de la funesta desigualdad de las fortunas que establece la miseria i la servidumbre para los muchos, i la inhumana opulencia para los pocos” (1853, págs. 8-9). Y por último, se apela al ridículo de las pretensiones monarquistas o aristocratizantes granadinas, pues “TODAS las familias tienen parientes artesanos,

granadinos que no trabajan porque no quieren comer con el sudor de su rostro, sino con el del ajeno; que son pobres, porque son ociosos; que deben y no pagan, porque consumen y no producen, como López, Obando, Ancízar y demás amigos de la igualación de Procrusto, de aquel igualador del género humano, que cortaba a sus huéspedes todo lo que sobresalía de sus cuerpos fuera de la medida de los reducidos lechos de su albergue”. (Anarquía y rojismo en la Nueva Granada. Constestacion al folleto publicado en Chile por Manuel Ancízar sobre esta materia, 1853, pág. 10).

labriegos i mercaderes”. Cualquier pose de superioridad en nuestros países quedaría reducida a la pretensión hilarante de la que todos harían mofa, “como nos reimos de los cómicos de la legua que representan papeles de duques con una cara honradamente plebeya, i una colcha vieja en vez de manto!” (1853, págs. 9-10).

No obstante, el carácter *democrático* de la república no reside simplemente en una condición social de medianías que se daba por sentada. Antes bien, el elemento decisivamente democrático de la república radicaba en el papel que las instituciones políticas cumplían como productoras de cambios sociales con miras a desarrollar un proyecto civilizatorio de elevación moral y riqueza. Si bien las costumbres son “el conjunto de calidades, inclinaciones i usos que marcan el carácter distintivo de un pueblo”, sin embargo éstas “nacen de la situación en que el hombre se encuentra respecto de las cosas que le rodean, i del modo de ser político de la nación de que es miembro” (1853, pág. 7). De tal manera se afirma concluyentemente: “las leyes civiles modifican el carácter de los asociados”. La República es democrática, en este sentido, si las instituciones políticas juegan un papel transformador de la sociedad y desarrollan las reformas necesarias para alcanzar el progreso anhelado. Es desde esta perspectiva que Ancízar enuncia y defiende las reformas emprendidas en la Nueva Granada a partir de 1849: la descentralización administrativa del Estado; la libertad absoluta de prensa; la abolición definitiva de la esclavitud; el levantamiento de los privilegios del clero católico; el diseño de proyectos educativos de instrucción pública. Al riguroso respeto de las leyes morales en la organización política del país, que es constitutivo del carácter republicano, se suman la condición social relativamente homogénea entre los ciudadanos y, lo más importante, el acucioso trabajo estatal de elevación moral y material de los ciudadanos. Son estos los elementos constitutivos del concepto decimonónico de *república democrática*.

3.3. Conclusión: vectores del discurso filosófico-político de Manuel Ancízar

Llegados a este punto podemos observar la forma en que el discurso de Manuel Ancízar respondía a las problemáticas que planteaba el contexto histórico neogranadino de mediados del siglo XIX.

El primero de estos desafíos era comprender la inestabilidad que el tiempo de la Revolución y de la Independencia había inaugurado, lo cual implicaba desarrollar alguna explicación sobre cuáles

eran las dinámicas de este nuevo tiempo, qué fuerzas lo impulsaban y cuál era su lógica. Frente a este desafío el discurso de Ancízar responde de dos maneras. En primer lugar, propone una explicación filosófica del sujeto en tanto que fundamento constitutivo de la sociedad; en segundo lugar, elabora una explicación de la historia como temporalidad de desarrollo progresivo de las potencialidades humanas. Estos son los dos vectores primarios que orientan el discurso de Ancízar: la *psicología* y la *filosofía de la historia*. La variabilidad de los sujetos y las convulsiones incomprensibles que experimentaban las sociedades modernas podían traducirse a dinámicas específicas de desarrollo individual y colectivo gracias a estos dos componentes discursivos. De hecho, en el discurso de Ancízar las dinámicas del sujeto y de la historia se reflejan mutuamente entrelazándose en una misma lógica de desarrollo de la razón y de las potencialidades espirituales humanas. Es aquí también donde la creencia religiosa juega un papel importante. Sin abandonar referentes básicos de la religiosidad católica, no obstante este discurso transforma la manera de entender la creencia en Dios vinculándola directamente con el desarrollo de la razón y de la ciencia, pero también con el continuo esfuerzo de los sujetos y de las sociedades por alcanzar estadios superiores de progreso.

Ahora bien, aquella inestabilidad que caracterizaba los tiempos modernos estaba relacionada a su vez con una tensión de tipo político aún más profunda. La construcción de un nuevo orden político estable se enfrentaba a las condiciones irreversibles de disputabilidad y problematicidad del poder político que la revolución y la independencia habían abierto. No bastaba con asentar la soberanía sobre los cimientos de la voluntad popular, pues siempre era posible que nuevos caudillos se levantaran en nombre de su pueblo o que los propios ciudadanos se organizaran para desafiar el precario orden constituido. Pero tampoco era posible el retorno a un régimen donde el ejercicio del poder descansara arbitrariamente sobre una aristocracia. Asumir, pues, las nuevas condiciones históricas significaba asumir al mismo tiempo las nuevas condiciones de la política. Esta tarea de asimilación es a la que responde en buena medida el discurso filosófico de Ancízar. Apoyado en la psicología y la filosofía de la historia, este discurso valida el proceso histórico revolucionario como un producto necesario de la búsqueda de igualdad, de libertad y de justicia que el ser humano persigue en virtud de su naturaleza espiritual. Pero se trata de un discurso que simultáneamente replantea la soberanía popular como fuente del poder político y traza de una forma diferente la articulación entre el gobierno y la sociedad. Aquí podemos encontrar los dos vectores políticos

fundamentales del discurso de Ancízar: el primero de ellos es la *crítica a la democracia* como forma de gobierno igualitario y el segundo es la *moralización de la política*.

Con la crítica a la democracia el discurso filosófico que analizamos pretende deslindar dos cosas: una de ellas es el proceso histórico que convierte el axioma moral de la igualdad y la libertad en un criterio regulador de la vida política y social; pero otra cosa distinta es aquella forma de gobierno que impone la igualdad sobre los procesos sociales de diferenciación (la superioridad y el mérito) y que funda el poder político en la voluntad popular. La democracia, en tanto que nuevo estadio social en la historia, es una tendencia irreversible y fundamental; representa en realidad la esencia misma de la revolución política. Pero la democracia, en tanto que sistema de gobierno, es un artificio imperfecto que desconoce las dinámicas de la vida social y disuelve cualquier relación de autoridad y mando. Este deslinde permite asumir la tarea de realizar políticamente el axioma moral de la igualdad y la libertad distanciándose al mismo tiempo del radicalismo igualitario.

Justamente allí es donde entra en juego el vector que hemos denominado la moralización de la política. Este desplaza el centro de gravedad del poder político instalándolo ahora en la realización de los fines superiores de la humanidad y no en la participación directa del pueblo en la política. Desde esta óptica, la tarea de la política consiste en trasladar los axiomas morales abstractos de la libertad y la igualdad al terreno de la organización efectiva de la sociedad donde existen irremediablemente condiciones de desigualdad. En consecuencia, el poder político ya no puede comprenderse como mera expresión de la voluntad popular, sino como una función de perfeccionamiento y progreso que debe actuar sobre el conjunto de la sociedad. De cierta manera hemos dado un giro completo del problema: si la voluntad popular instituía el poder político, es éste el que debe ahora actuar sobre la sociedad para unificarla e instituir la como pueblo o como nación, creando una relación simbiótica entre “fuertes” y “débiles”, entre gobernantes y gobernados, alrededor de la moral; y creando simultáneamente una consciencia del progreso, de la historia o el destino de esa nación a través del tiempo.

Finalmente, el discurso de Ancízar sintetiza su horizonte político bajo el vector de la *república democrática*. La psicología y la filosofía de la historia, así como la crítica a la democracia y la moralización de la política apuntalan este proyecto. Como hemos visto, el objetivo central del proyecto político consiste en la construcción de un régimen que encarne los axiomas morales fundamentales del ser humano garantizando, por lo tanto, la igualdad de los sujetos ante la ley y

consagrando los derechos mediante los cuales los individuos puedan gozar de su libertad esencial. Dicho régimen republicano se erige sobre una realidad social de medianías, donde no existe una clase que goce de grandes privilegios y, por lo tanto, pueda reclamar su amplio dominio sobre las demás. Es esta composición social relativamente homogénea, denominada en ese sentido “democrática”, la que resulta justamente propicia para la construcción del régimen republicano, según el discurso de Ancízar. No obstante, más allá de la correlación entre régimen republicano y condición social homogénea, la república democrática es un proyecto que plantea otras exigencias. La república no es solamente un régimen legal y político, sino que encarna también la comunidad nacional misma o el pueblo, donde se reúnen las clases sociales “fuertes” y “débiles” en torno a un vínculo de solidaridad e identidad colectiva. Pero esto es justamente lo que hay que construir junto con el ordenamiento jurídico-político republicano. En buena medida la constitución de la república sólo empieza con la redacción de los textos constitucionales, las leyes y las instituciones. A partir de allí la tarea consiste en que aquella moralidad que dota de sentido el ordenamiento republicano se convierta también en elemento identitario, en patrón de conducta de los ciudadanos y en la forma mediante la cual se relacionan las diferentes clases sociales. A su turno, la condición democrática no puede entenderse solamente como un punto de partida, sino que es también una tarea por realizar dentro de este proyecto. De este modo la república es en realidad democrática si su objetivo consiste en mejorar las condiciones sociales de la nación asegurando el desmonte de privilegios arbitrarios (pero no aquellos relacionados con el mérito, la capacidad, la riqueza o la fuerza), descentralizando la administración pública de las regiones (pero no fragmentando la soberanía nacional), poniendo en marcha estrategias de generación de riqueza y promoviendo la educación, los conocimientos modernos, el arte y la cultura.

El proyecto de la república democrática combina el impulso emancipatorio de la revolución política con un ejercicio de control, de gestión y de gobierno de la sociedad. El ensamblaje equilibrado de estos dos polos opuestos constituye el problema central del discurso filosófico de Manuel Ancízar y es, así mismo, el índice de su historicidad. La construcción de una lógica que vinculaba el ejercicio del poder político al control de los procesos sociales emancipatorios respondía a un momento de crisis de la política moderna (al menos en lo que Guerra llama el “área latina”: Francia, España y América latina) en el cual el principio de la voluntad popular como fundamento de la política quedaba rebasado por la amenaza de la desintegración social. El discurso de Ancízar no es, en este sentido, sino una apropiación de lo que podríamos llamar un paradigma

disucrsivo o un lenguaje político y filosófico que debemos tratar de identificar y de situar al menos en algunas de las estaciones que recorrió hasta que fue posible su ingreso a la Nueva Granada.

4. Doctrinarismo y Eclecticismo francés: adopción de un paradigma discursivo

Pocock explicaba que una de las tareas del historiador de los lenguajes políticos consistía en describir los actos de habla o discursos puntuales para identificar, a su turno, los lenguajes y paradigmas en los cuales aquellos discursos se apoyaban. Los lenguajes y paradigmas discursivos constituyen el contexto lingüístico de enunciación desde el cual se hace posible justamente la articulación de un discurso determinado (Pocock J. , 2011, pág. 125). Ahora bien, en la búsqueda de estas matrices de pensamiento, como también podríamos caracterizarlas, sucede que terminamos por redescubrir textos y autores olvidados. Este puede ser el caso del camino que ahora nos lleva del discurso filosófico y político de Ancízar a los textos de François Guizot y de Victor Cousin, a los escritos del Padre Félix Varela, José Domingo del Monte y José de la Luz y Caballero. Lo que nos proponemos en este capítulo consiste precisamente en identificar el contexto lingüístico de enunciación al cual pertenece el discurso de Manuel Ancízar, delimitar la matriz discursiva y de pensamiento dentro de la cual nuestro intelectual neogranadino se encontraba inscrito.

La matriz discursiva a la que nos referimos es la del eclecticismo y el doctrinarismo francés, un lenguaje filosófico y político que gozó de gran prestigio durante los años de la Monarquía de Julio, a partir de 1830. Se trata de un lenguaje que nos habla de la necesaria síntesis conciliatoria de los opuestos (el espíritu y la materia, lo finito y lo infinito, el sujeto y la sociedad), de la moderación de las posiciones extremas y de la marcha histórica de la civilización cuidadosamente controlada por el ejercicio del poder político.

El vínculo de Manuel Ancízar con el eclecticismo francés ha sido señalado primero por Gilberto Loaiza Cano (2004, págs. 67-85).⁶³ Al menos desde finales de la década de 1820, el intelectual

⁶³ Loaiza señala también que existe una laguna en la historia de la filosofía y la historia intelectual colombiana en la medida en que se ha pasado por alto que el eclecticismo y el doctrinarismo francés son discursos influyentes en importantes sectores intelectuales de la Nueva Granada y particularmente en Manuel Ancízar. Para Jaime Jaramillo Uribe, por ejemplo, Ancízar representa el “liberalismo clásico”, junto con Florentino González y los hermanos José María y Miguel Samper. “Todos, si exceptuamos a José María Samper en su época de formación, recibieron la impronta del pensamiento liberal inglés y de la educación anglosajona, y esto fue decisivo para dar a sus concepciones políticas una mayor mesura” (Jaramillo Uribe, [1964] 1996, pág. 253). A esa influencia anglosajona se debería su “poca preocupación por analizar los hechos sociales y políticos a la luz del lógico desarrollo de un principio

neogranadino, formado en derecho romano y canónico en la Isla de Cuba, comenzaba a distanciarse de la herencia intelectual francesa de la Ilustración extendida entre muchos de los partidarios de la Independencia hispanoamericana. Con este giro, Ancízar se inclinaba hacia una nueva manera de idealismo o de espiritualismo filosófico que políticamente coincidía con lo que Loaiza Cano llama acertadamente “liberalismo moderado” (2004, pág. 68). Se trataba de crear un régimen político constitucional que consagrara las libertades de los ciudadanos y que garantizara el desarrollo económico, pero que fuera capaz, al mismo tiempo, de ejercer eficientemente la autoridad sobre la sociedad en su conjunto. En Francia esta solución intermedia respondía a la necesidad de encontrar una salida a las alternativas riesgosas de una restauración monárquica retrógrada, de un nuevo jacobinismo o de un nuevo caudillo, después del fin del Imperio Napoleónico. Ese era el complejo tránsito que vivía la sociedad francesa en el periodo de la Restauración y que pareció encontrar una salida después de las jornadas de Julio de 1830 cuando finalmente se instaura la monarquía constitucional, de corte liberal, encabezada por el rey Luis Felipe I: la denominada Monarquía de Julio (1830-1848).

En aquellos años se configuró la escuela filosófica del Eclecticismo francés, cuyo principal representante fue Victor Cousin (1792-1867), junto con los intelectuales Jean Philibert Damiron (1794-1862) y Théodore Jouffroy (1796-1842). La “escuela ecléctica”, como se denominaba al grupo y a su filosofía, se encontraba articulada con un importante círculo de intelectuales liberales franceses conocido como “los doctrinarios”. Entre estos últimos se destacaban Royer-Collard (1763-1845), uno de los maestros de Cousin, introductor de la escuela escocesa del sentido común (Thomas Reid, 1710-1796) y pionero de algunas de las tesis principales de la escuela ecléctica; y François Guizot (1787-1874), quizás el más influyente político, historiador e intelectual de la Monarquía de Julio.⁶⁴

filosófico” (pág. 253). A su vez Helen Delpar, para citar otro ejemplo, afirmó que más allá de Jeremy Bentham, Antoine Louis Claude Destutt de Tracy y algunas referencias a Frédéric Bastiat, Saint-Simon y sobre todo a Proudhon (previamente identificadas por Jaramillo Uribe): “Hasta la década de 1880 no hubo importantes aportes europeos al pensamiento liberal colombiano” (Delpar, 1994, pág. 134). De lo que se trata entonces es de esclarecer qué tipo de discurso político y filosófico representan el eclecticismo y el doctrinarismo para poder diferenciarlo, situarlo y entender la forma en que resulta útil también en el contexto neogranadino.

⁶⁴ El círculo de los doctrinarios estaba conformado además por Camille Jordan (1771-1821), Prosper Brugière, baron de Barante (1782-1866), Victor Charles, duque de Brogile (1785-1870), Pierre-François-Hercule, conde de Serre, (1776-1824), Abel-François Villemain (1790-1870) y Charles de Remusat (1797-1875).

La palabra con que se bautiza la escuela de Cousin tiene un rastro histórico que podemos seguir hasta la antigüedad. Diógenes Laercio (s. III d.C.) en el proemio de *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, calificó de ecléctica [*ἐκλεκτική*] la filosofía de la secta de Potamón de Alejandría (s. II d.C.) (Laercio, pág. 21). Según se afirma allí, Potamón reunía verdades provenientes de doctrinas o escuelas distintas para elaborar así una comprensión más amplia del mundo. En el siglo XVIII, Diderot dedica un artículo elogioso al término *Eclectisme* en la *Encyclopedie*. Allí también traza la genealogía del eclecticismo a partir de la antigüedad y lo presenta como una filosofía que supera los prejuicios, las tradiciones y las escuelas para promover un pensamiento autónomo que sepa reconocer la verdad donde se encuentre para apropiarse de ella (Diderot, 1751-1772, págs. 270-293).⁶⁵ Ya a comienzos del siglo XIX, Joseph Marie Degérando (1742-1842) distinguió el eclecticismo del simple sincretismo sosteniendo que el primero era una verdadera integración de verdades dispersas, mientras el segundo consistía en una pura mezcla arbitraria de doctrinas (Degérando, 1823, pág. 128). Esta tradición acreditaba el término *Eclecticismo* como una forma de pensamiento que buscaba ensanchar su horizonte permanentemente apartándose de los sectarismos y superando la unilateralidad de las doctrinas a través de la complementariedad y la síntesis.

De manera que el eclecticismo podía proveer a Cousin y su círculo una estrategia viable para superar las tensiones filosóficas y políticas de su momento. Cousin había hablado por primera vez del Eclecticismo como ideal filosófico de su escuela el 4 de diciembre de 1817 en el discurso de apertura de su curso sobre las ideas de la verdad, el bien y la belleza. Entonces había afirmado que no se trataba de “el sincretismo ciego que ha perdido a la escuela de Alejandro, y que quiere relacionar por la fuerza sistemas contrarios, sino ese Eclecticismo iluminado que, juzgando todas las doctrinas, toma de ellas lo que tienen de común y verdadero y desdeña lo opuesto y falso, el mismo que creó y engrandeció las ciencias físicas, el único que puede arrancar a las ciencias morales de su inmovilidad” (Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, 1858, pág. 10).

⁶⁵ En el artículo se lee: “El ecléctico es un filósofo que pone sus pies sobre el prejuicio, la tradición, la antigüedad, el consentimiento universal, la autoridad, en una palabra todo aquello que subyuga la multitud de los espíritus; osa pensar por sí mismo, remontarse hasta los principios generales más claros, para examinarlos y discutirlos, no acepta nada más que lo que su razón y su experiencia le prueban, y de todas las filosofías que ha estudiado sin miramientos y sin parcialidad, se hace una particular y doméstica que le pertenece” (Diderot, 1751-1772, pág. 270).

Una parte muy significativa de las obras de Cousin, Damiron, Jouffroy y Guizot, circularon en la Nueva Granada, tanto en francés como en traducciones al castellano hechas en España, Cuba y la Nueva Granada.⁶⁶ Ancízar conoció bien el *Cours de l'histoire de la philosophie* publicado en París, en 1829, por los editores Didier y Pichon. Allí se recogían las lecciones sobre la filosofía del siglo XVIII que Cousin impartió en París en años anteriores.⁶⁷ Los editores también anunciaban que el autor había incorporado una revisión de la filosofía antigua de oriente y de Grecia, así como de la Edad Media, para presentarlos como antecedentes de la filosofía moderna. A su vez, los siglos XVI y XVII eran presentados como pasos previos para la gran eclosión de la filosofía moderna en el siglo XVIII, cuando había conquistado su independencia a fuerza de ser inquisitiva y transgresora. De manera que Cousin proporcionaba un panorama completo, un verdadero *sistema de la historia de la filosofía* por el cual desfilaban figuras importantes como Descartes y Leibniz, Bacon, Locke y, quizás por primera vez para las nuevas generaciones de intelectuales en Latinoamérica, Immanuel Kant. Tal sistema culminaba en el siglo XIX con una filosofía ya emancipada que no requería de agitaciones y rupturas, sino de un trabajo de sistematización, composición, unidad mediante el lenguaje tranquilo y moderado de la libertad (Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, 1829, pág. 79). Ese era precisamente el tipo de filosofía al que aspiraba la escuela del eclecticismo francés, emulando el espíritu de sistema que había observado también en la desconocida y obscura filosofía de los alemanes Hegel y Schelling.⁶⁸

Ancízar conoció obras importantes de Cousin, como: *Fragments philosophiques* (1838), donde se encuentra una abierta declaración sobre el talante del Eclecticismo que culmina diciendo: “El eclecticismo es en todas las cosas la moderación y el entendimiento; no consiste en un vano amor propio, sino es aquello en mí elevado por encima de todo lo demás que lanza una dulce satisfacción al constatar sus progresos y al seguir sus destinos” (1838, pág. xxxi).⁶⁹ También conoció obras de

⁶⁶ Al hacer la pesquisa en los fondos Ancízar, Isaacs y Pineda, de la Biblioteca Nacional de Colombia, y en la colección de Libros Raros y Manuscritos, de la Biblioteca Luis Ángel Arango, encontramos que las obras de estos autores provienen principalmente de las editoriales francesas Pichon et Didier y L. Hachette; las editoriales españolas Imprenta de D. Fernando Gaspar, Imprenta de Ignacio Boix, Juan Oliveres impresor de Su Majestad; las editoriales cubanas Estramuros Imprenta nueva de Palmer y Barcina, José Boloña Impresor de la Real Marina por Su Majestad. En cuanto a las las imprentas neogranadinas se destacan la Imprenta del Neo-Granadino e Imprenta Gaitán.

⁶⁷ En 1816 y 17, Cousin dictó cursos sobre la historia de la filosofía moderna y en 1819 y 20 sobre la filosofía moral del siglo XVIII.

⁶⁸ Cousin realizó dos viajes a Alemania. El primero de ellos en 1817 y el segundo en 1819. En estos viajes conoce a los principales filósofos alemanes de entonces: Schelling, Jacobi, Goethe, Friedrich Schlegel, Schleiermacher y sobre todo traba amistad con Hegel (Cousin, *Fragments et souvenirs*, 1857).

⁶⁹ Traduzco en adelante todas las citas del francés para facilitar la lectura del texto.

renombre en aquel tiempo como *De lo verdadero, de lo bello y del bien* (1838); *Examen crítico de la filosofía de Locke* (1830); *Lecciones de Moral* (1840)⁷⁰; *Examen del sistema moral de Helvecio* (1840), *Defens de l'université et de la philosophie* (1844); y especialmente *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* (1846-51).

Después de las obras de Cousin, fueron los cuatro volúmenes del *Cours de philosophie* (1831-1834) de Philibert Damiron, la obra que Ancízar consideró más importante, pues de allí saldrían sus *Lecciones de psicología* y sus inéditas *Lecciones de moral*. En esas dos décadas que van de 1830 a 1850, neurales para la lectura y asimilación de la escuela ecléctica, también circuló el *Cours de droit naturel: professé a la faculté des lettres de Paris* (1834) de Théodore Jouffroy⁷¹ y numerosos textos principales de François Guizot, como *Historia de la revolución de Inglaterra* (1837), *Histoire de la civilisation en France, depuis la chute de l'empire Romain jusqu'en 1789* (1829-1832) e *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1842).⁷² Otros autores centrales en las discusiones políticas, históricas y filosóficas francesas de aquellos años que circularon en la Nueva Granada fueron: Alexis de Tocqueville (1805-1859), de quien se conoció *De la democracia en la América del Norte* en una traducción al castellano de 1837; y Louis Adolphe Thiers (1797-1877) de quien circularon importantes obras como *Histoire de la Revolution française* (1857) y *De la propiedad* (1852).

Todo este material demuestra con creces la rica profusión de lecturas filosóficas e históricas que configuraban los referentes intelectuales más recientes y avanzados venidos de Francia al mundo hispanoamericano. Ancízar participó de toda una red de intelectuales que leían, discutían y tomaban partido por estas nuevas referencias filosóficas e históricas europeas desde la América del sur y el Caribe. En Cuba, la introducción del eclecticismo francés se atribuye a Félix Varela y

⁷⁰ Se trata de una traducción al castellano realizada por Manuel González del Valle, publicada en 1840 en Madrid, por la Imprenta de Ferrer. El ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Colombia posee una dedicatoria para Ancízar, de puño y letra de González del Valle.

⁷¹ También circularon *Melanges philosophiques* (1866), *Cours d'Esthetique* (1863) y *Refutación del sistema del interés, o sea, del principio de utilidad*, en una curiosa edición de 1870 de la imprenta bogotana Gaitán. Este texto contiene una interesante argumentación filosófica en contra de Thomas Hobbes y de Jeremy Bentham. El traductor da además una noticia biográfica y bibliográfica de Jouffroy. Después del texto de Jouffroy aparece también la obra de P. Rossi titulada *De la doctrina del interés considerada como fuente del derecho a castigar*.

⁷² En los fondos consultados de la Biblioteca Nacional de Colombia y de la Biblioteca Luis Ángel Arango hemos encontrado una gran cantidad de material bibliográfico, en francés y castellano, relacionado con la escuela del eclecticismo y el círculo de los doctrinarios. Registramos en total 107 libros, la mayoría de ellos escritos por Cousin y Guizot, pero también por otros autores como Damiron, Jouffroy, Main de Biran, Royer-Collard, Bastiat y Jules Simon.

los hermanos Manuel y Zacarías González del Valle. Nuestro intelectual neogranadino fue discípulo del primero y amigo de los hermanos González (Loaiza Cano, 2004, págs. 72-73). En Venezuela, Ancízar trabó amistad con Fermín Toro, el más destacado simpatizante del eclecticismo francés en el vecino país. En la Nueva Granada, nuestro autor tuvo gran ascendiente dentro de los círculos sociales articulados alrededor de la masonería y las múltiples sociedades a las que perteneció.⁷³ En estos espacios eran conocidos y discutidos los nuevos rumbos de la política y la filosofía francesa, al tiempo que se consolidaba una élite social y cultural en busca de reformas liberales en el país.

Ancízar era plenamente consciente de su adopción del eclecticismo como un lenguaje filosófico desde el cual podía ofrecer una interpretación del mundo moderno y abrir nuevas posibilidades de acción política en su país. Esta adopción consciente la hacía a pesar de que el eclecticismo también había sido fuertemente cuestionado. En un segmento inconcluso de sus *Apuntes varios sobre filosofía* podemos leer estas palabras duramente críticas:

El brillo de la filosofía actual es enteramente prestado: confunde al estudio del tiempo pasado con las conquistas de la inteligencia, señora del presente. Identifica la erudición con el pensamiento; mezcla el espiritualismo platónico con la metafísica jermánica, i esta mezcolanza adulterina es lo que se nos da con el nombre de Eclecticismo.

El Eclecticismo no es sistema sino compilación (sic). Suministra reseñas de lo pretérito, pero ni siquiera una chispa de luz ni de vida, convertido en traductor con resabios de Prometeo: decepción metafísica que insensiblemente nos ha regalado la Alemania.

El Eclecticismo empezó a dogmatizar en 1828 como si lo hiciera de su propio caudal, siendo cierto que plagiaba sus doctrinas de las fuentes enturbiadas de Alemania, sin darnos un sistema nuevo ni una historia verídica; de propósito se embrollaron ingeniosamente las cuestiones, pudiendo asegurar que la “Introducción a la Historia de la Filosofía” [de M. Cousin] tiene de todo menos espíritu filosófico.⁷⁴

⁷³ Ancízar perteneció como miembro fundador a la logia Estrella del Tequendama desde 1849 y llegó a ser nombrado allí Serenísimo Gran Maestro en 1874. Se convirtió en máxima autoridad de esta logia después de la muerte de Tomás Cipriano de Mosquera. También contribuyó al surgimiento del Instituto Caldas y fue directivo la Sociedad Protectora del Teatro y de la Sociedad Filarmónica. Entre los miembros más importantes de estas sociedades se encontraban el ya citado general Mosquera, José Caicedo Rojas, Rafael Eliseo Santander, Salvador Camacho Roldán, los hermanos editores e impresores Cecilio y Jacinto Echeverría, José María Vergara y Vergara y José María Samper. Cfr. (Loaiza Cano, 2004, págs. 123-156).

⁷⁴ *Apuntes Varios sobre Filosofía*. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. Caja 17, Carpeta 8. Folio 19. Este fragmento bien podría atribuirse a uno de los críticos más duros del eclecticismo en Cuba, el filósofo José de la Luz y Caballero. También conocido como Filolezes, Luz escribió un detenido examen del eclecticismo con el objetivo expreso de desacreditar la entonces novedosa escuela francesa que había sido al parecer tan bien recibida en Cuba. El tratado llevaba por título *Impugnación a las doctrinas filosóficas de V. Cousin* (1840). Además, Luz había

Y no obstante en sus *Lecciones de psicología* se declara abiertamente partidario del Eclecticismo no tanto por lo que este literalmente afirma, sino por la utilidad social y política que un discurso semejante puede brindar:

Ruego que no se juzgue este compendio de las teorías eclécticas ciñéndose a lo que en él literalmente aparece, sino examinando la índole de los jérmenes que tienden a sembrar en la inteligencia de los jóvenes, i teniendo en cuenta la feliz aplicacion que de ellas puede hacerse a nuestro réjimen social: consideracion importante para nosotros, pues si en estos tiempos la Filosofía ha dejado de ser tanjente a la vida humana, aquella nos traerá mayores beneficios, que mas propenda a vigorizar nuestros principios políticos, i los dogmas cristianos que de nuevo van tomando posesion del mundo.

Encuentro ademas otro mérito a la Psicología ecléctica, i es el de hallar en ella la razon de todas las doctrinas sociales en materia de libertad del pensamiento, de la palabra i de la industria, la justificacion plena de la propiedad i la familia, i el fundamento de los preceptos de igualdad moral entre las personas i naciones; prueba de que el análisis de las facultades del hombre es verdadero, puesto que los hechos psicologicos estudiados en el individuo como consecuencia del ejercicio de sus facultades, se encuentran despues manifestados idénticamente en la sociedad como consecuencia de la naturaleza i necesidades humanas. (Ancízar, *Lecciones de psicología*, 1851, págs. ii-iii)

Las acusaciones que tachan al eclecticismo de mezcla “adulterina” y “plagio” de sistemas filosóficos diversos no hacen retroceder a nuestro autor. Tampoco lo hacen los reproches de ser “espiritualismo platónico”, “metafísica jermánica”, pura erudición confundida con pensamiento. Lo que inclina la balanza finalmente son las posibilidades de interpretación y de acción que el paradigma discursivo contiene. Como Ancízar mismo advierte, lo más importante del eclecticismo no es su literalidad ni su exactitud, sino aquellas posibilidades que inaugura: los gérmenes que siembra en las inteligencias jóvenes, transformándolas; las aplicaciones sociales que poseen sus teoremas; la posibilidad de consolidar los principios políticos (y cristianos) del nuevo régimen republicano.

El eclecticismo se ofrece, además, como una filosofía que supera las pugnas partidistas y la parcialidad o unilateralidad de las escuelas de los siglos precedentes. Se trata de un espíritu de tolerancia y de conciliación que debe unificar y construir el gran edificio de la verdad, del bien, de la belleza y de la libertad, tomando los aportes de cada escuela y de cada partido.⁷⁵ Es este aspecto

publicado un amplio número de artículos contra Cousin, sus discípulos y sus seguidores hispanoamericanos en revistas como *Bimestre Cubana*.

⁷⁵ La equidad, la moderación, la imparcialidad, eran las virtudes cardinales de la escuela ecléctica, tal y como Victor Cousin la justificaba en su prefacio de 1829 al *Manuel de l'Histoire de la philosophie* de su amigo, discípulo de Immanuel Kant, Tennemann, otra de las fuentes fundamentales que Ancízar conoció. Allí mismo se puede leer: “El

tolerante y equitativo del eclecticismo lo que seduce finalmente a Ancízar, así como su carácter sistemático, abarcante y progresivo, pero moderado, reflexivo y conciliador. Así puede constatarse al leer los párrafos finales de la Introducción a las *Lecciones de psicología*:

Animados del sincero deseo de buscar i seguir la verdad donde quiera que la encontremos; fieles al espíritu de nuestro siglo que reprueba la intolerancia en las opiniones i el exclusivismo de las sectas; resueltos a conservar la libertad de nuestro pensamiento, sin escepcion de materias, para no admitir como verdadero sino aquello que se nos demuestre; convencidos, en fin, de que ya ha pasado el tiempo de los sistemas especiales en que hasta hoi se ha dividido cada ramo del saber, tocándonos sacar provecho de los análisis laboriosos de nuestros predecesores para constituir la unidad de ciencia que ya demanda la Filosofía; por estas razones profesaremos francamente los principios de la Escuela Ecléctica, i los seguiremos sin vacilaren todas sus consecuencias i aplicaciones sociales. Tal es nuestra intención, i tal nuestra vocacion decidida. (1851, pág. 34)

El recorrido que realizaremos enseguida explora el lenguaje filosófico del eclecticismo y el doctrinarismo francés en busca de sus elaboraciones conceptuales más importantes.

4.1. Terminar la Revolución: Guizot y el problema del gobierno

Los intérpretes contemporáneos encuentran en la figura de François Guizot una importancia quizás inusitada. Para Pierre Rosanvallon, Guizot constituye el personaje emblemático de un momento histórico clave para el pensamiento político liberal que acaso no ha merecido la atención debida ([1985] 2015). Se trata de un momento histórico en el cual estaba en juego la articulación entre el ideal democrático de participación política y el ideal liberal de construir un gobierno estable capaz de garantizar las libertades y derechos individuales. “La cuestión crucial que tratan de resolver una gran parte de los autores “liberales” –afirma Rosanvallon– es la de las relaciones entre el liberalismo y la democracia”. Su objetivo consistía en “evitar que el ciudadano pueda de nuevo

eclecticismo tiende a sustituir a la acción violenta e irregular una dirección firme y moderada, la cual emplea todas las fuerzas sin despreciar ninguna, pero sin sacrificar tampoco a ninguna el orden y el interés general” (Cousin, Préface, 1839, pág. viii). La concepción del eclecticismo como forma superior de la filosofía que debía desarrollarse en el siglo XIX la había presentado Cousin en la primera de sus lecciones de 1828 cuando afirmó, ante un auditorio exaltado, que: “La verdadera filosofía abraza la fe y la religión, el arte, el Estado y la Industria; no es en modo alguno exclusiva; por el contrario debe conciliarlo todo y aproximarlos todo. Yo espero, Señores, que de esta cátedra no descenderán jamás palabras enemigas, exclusivas de lo que fuera bello y bueno. Es tiempo de que la filosofía, el vínculo de un partido de la especie humana, domine todos los partidos: tal será, espero, el espíritu de esta enseñanza; tal es el nuevo carácter que la filosofía francesa debe recibir de manos de la civilización del siglo XIX” (Cousin, Cours de l'Histoire de la philosophie: introduction, 1829, págs. 30-31).

disociarse del individuo hasta disolverlo” (pág. 13), esto es, que el ideal democrático de la participación política se impusiera por encima de las relaciones, las condiciones y los intereses sociales que atravesaban la vida de los individuos. El desafío era, pues, resolver la tensión entre lo político y lo social. La respuesta que elaboraron Guizot y su círculo consistió en reformular lo político como una función directamente vinculada a los intereses, opiniones y sentimientos que movilizaban a la nueva sociedad moderna, particularmente a las clases medias comerciantes y trabajadoras. Así se planteó la idea de un gobierno que debía actuar desde el interior de la sociedad y sus dinámicas; un gobierno que debía comprender las fuerzas que movilizaban el desarrollo de la sociedad para poder organizarla y dirigirla. Ese gobierno requería de los hombres más ilustrados y progresistas, no de los incendiarios radicales de la democracia, ni de los reaccionarios que soñaban con reconstruir la sociedad estamental del pasado. En vez de eso, el nuevo tipo de gobierno debía orientarse por las leyes racionales del desarrollo social e histórico de la humanidad y a partir de ese conocimiento debía construir las instituciones necesarias para dirigir la sociedad a sus fines, evitando desbordamientos abruptos y estancamientos malsanos. La tarea de gobierno y su fundamentación intelectual no eran producto de la mera especulación. Por el contrario surgían de una experiencia histórica fundamental que debía ser asimilada mediante interpretaciones filosóficas e históricas. Tal experiencia histórica es la que transcurre entre 1789 y 1814, es la experiencia de la Revolución, del Terror y del Imperio. Había que terminar definitivamente con la Revolución y sus secuelas, de manera que fueran asimilables sus verdaderas conquistas y sobre ellas se pudiera construir una época nueva de normalidad, estabilidad y progreso armonioso.

Para Douglas Johnson el surgimiento mismo del grupo de los doctrinarios tiene que ver con la preocupación por elucidar principios renovados para orientar la acción política, de manera que se pudiera superar el dogmatismo y la rutina en la que había caído la política francesa durante el Imperio (1963, págs. 24-87). Sobre todo había que liberar la política de las doctrinas falsas y peligrosas, retornando a la reflexión mesurada sobre la sociedad, sobre la moral y sobre las instituciones políticas. Concluir el proceso de la Revolución requería del esfuerzo teórico que permitiera una “regeneración” de la política. Así surgía una agenda que incluía dos tópicos centrales. El primero de ellos consistía en el replanteamiento del concepto de soberanía, lo cual era necesario para neutralizar simultáneamente a los grupos monarquistas y a los grupos radicales. Así surgió un concepto de la soberanía como poder impersonal proveniente de la Razón, opuesto abiertamente a la tesis rousseauiana de la soberanía como expresión de la voluntad popular. Sobre

este marco filosófico se entendía el sistema de gobierno parlamentario como la forma más apropiada de ejercer el poder, puesto que allí se consagraba el espacio para el triunfo de la razón sobre el sinsentido y el error.

El segundo tópico no era menos importante. Consistía en reinterpretar la Revolución como el producto de cambios profundos en la naturaleza de la sociedad y no como un acontecimiento excepcional orientado por héroes remarcables. Había que estudiar entonces los principios y las dinámicas que gobernaban las revoluciones para ir más allá de sus manifestaciones exteriores o superficiales. Sólo así podía entenderse que el Jacobinismo y el Bonapartismo habían cumplido un papel en el proceso histórico, pero no absorbían dicho proceso. El radicalismo democrático había contribuido a derrocar al Absolutismo y el despotismo había mantenido a la fuerza la cohesión social de Francia. “Pero para 1814 los principios de 1789 se habían cumplido; la justicia y la igualdad legal existían; las dos cosas por las cuales se había luchado en 1789, la Monarquía y la Carta constitucional, estaban puestas en 1814. La Revolución había sido una Guerra y la Guerra había terminado” (1963, pág. 56).

Para Aurelian Craiutu uno de los aportes más importantes de Guizot y los doctrinarios al liberalismo consistió en el decantamiento del concepto de democracia (Craiutu, 1999). Para este investigador no puede subestimarse la distinción entre democracia como *condición social igualitaria* y como *régimen político igualitario*. Guizot habría captado claramente, como también lo haría Alexis de Tocqueville, que el proceso revolucionario había producido una sociedad completamente diferente de aquella propia del *Ancien régime*. Se trataba de un nuevo *état social* que había destruido no sólo la división estamental de las personas, sino que había erigido la igualdad de derechos y condiciones de los seres humanos en su principio orientador más importante. Cada persona podía aspirar al disfrute equitativo de la riqueza, el movimiento, la seguridad, la opinión, la educación, la cultura, la salud, la justicia. En este sentido, la igualdad era un principio dinámico más que un teorema, una fuerza motora de la sociedad que debía actualizarse y expandirse permanentemente.

Justo en este punto los caminos de la democracia y la revolución resultaban cruzados. En la medida en que el movimiento social hacia la igualdad de condiciones avanzaba, chocaba contra obstáculos que actuaban como diques que impedían su flujo. Las revoluciones eran momentos de crisis en los cuales el movimiento de la igualdad superaba sus diques y se imponía sobre ellos con su fuerza

histórica. Por esa razón, las revoluciones eran entendidas por Guizot y los doctrinarios más como un síntoma puntual y crítico de un proceso más profundo, de mayor alcance y más larga historia. Todos los esfuerzos por contener este proceso de la igualdad, característico de la sociedad moderna, eran en vano. Como Tocqueville había expresado con elocuencia, la democracia era una tendencia incontenible, incluso aparecía como un designio providencial: “querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo” (La democracia en América, [1835] 2012, pág. 34). En lugar de esto había que desplegar todo un conjunto de esfuerzos para “instruir”, “purificar”, “reglamentar”, “dirigir” la fuerza incontenible de la democracia.⁷⁶ Si la Revolución de 1789 había sido el punto culminante de este proceso democrático en Francia, 1793 había demostrado que el radicalismo no era aún una respuesta madura frente al nuevo *état social*. La igualdad social no podía confundirse con el utopismo revolucionario de la participación política igualitaria y de la soberanía popular. Por el contrario, había que conjurar este tipo de actitudes revolucionarias para purificar la democracia de sus pasiones revolucionarias potencialmente destructivas y tiránicas (Craiutu, 1999, pág. 493). La política se habría convertido así en un asunto mucho más realista y pragmático en la medida en que se situaba más cerca del estudio de la sociedad moderna y sus aspiraciones de riqueza, educación y justicia. Abandonaba el afán utópico de realizar principios abstractos de soberanía popular y participación política igualitaria, reemplazándolos por la idea de la soberanía de la razón y de los más capacitados. Guizot y los doctrinarios dieron origen así a una nueva forma de comprender la política y el ejercicio del gobierno, denominada *liberalismo moderado*, que reivindicaba principios políticos liberales rechazando todo matiz revolucionario al mismo tiempo.

⁷⁶ El pasaje completo de Tocqueville es contundente: “Si largas observaciones y meditaciones sinceras conducen a los hombres de nuestros días a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es, a la vez, el pasado y el porvenir de su historia, el solo descubrimiento dará a su desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del supremo Maestro. Querer detener la democracia parecerá entonces luchar contra Dios mismo. Entonces no queda a las naciones más solución que acomodarse al estado social que les impone la Providencia. Los pueblos cristianos me parecen presentar en nuestros días un espectáculo aterrador. El movimiento que los arrastra es ya bastante fuerte para poder suspenderlo, y no es aún lo suficiente rápido para perder la esperanza de dirigirlo: su suerte está en sus manos; pero bien pronto se les escapa. Instruir la democracia, reanimar si se puede sus creencias, purificar sus costumbres, reglamentar sus movimientos, sustituir poco a poco con la ciencia de los negocios públicos su inexperiencia y por el conocimiento de sus verdaderos intereses a los ciegos instintos; adaptar su gobierno a los tiempos y lugares; modificarlo según las circunstancias y los hombres: tal es el primero de los deberes impuestos en nuestros días a aquellos que dirigen la sociedad” (Tocquellie, [1835] 2012, pág. 34). Entre aquellos “hombres de nuestros días” que realizan “meditaciones sinceras” a los que se refiere Tocqueville está precisamente François Guizot: sus artículos de finales de la década de 1810 y sus cátedras en París de 1820-22, a las que asistió el autor de la *Democracia en América*.

Podemos observar lo que Guizot y los doctrinarios representan en la política francesa del siglo XIX. En primer lugar, son los artífices de un paradigma de pensamiento para el cual lo político y lo social se encuentran estrechamente vinculados. En segundo lugar, producen una narrativa histórica que explica las revoluciones en términos de procesos sociales dominados por el desarrollo de la igualdad de condiciones entre las personas y formulan, consecuentemente, la necesidad de una nueva lógica de gobierno para controlar esta dinámica social. Finalmente, Guizot y los doctrinarios pueden apreciarse como gestores de una cultura política cuyo ideal consistiría en la administración rigurosa, organizada y pacífica de la sociedad moderna post-revolucionaria, impulsada continuamente por la peligrosa fuerza de la igualdad democrática. Veamos.

4.1.1. Lo político y lo social

La tesis de que el ejercicio del poder político debe ajustarse a las condiciones sociales de cada época o momento histórico forma parte fundamental de una de las obras que Guizot publicara entre 1820 y 1822 y que circuló en la Nueva Granada: *De la peine de mort en matière politique* (Guizot F., [1822] 1828). Guizot respondía en esos años a la embestida de los ultramonarquistas el conde de Richelieu (1766-1822) y el conde de Villèle (1770-1841) contra una serie de reformas liberales alcanzadas desde 1817 (Rosanvallon, [1985] 2015, pág. 29). Su participación en la vida política había comenzado en 1814 tras la caída de Napoleón y el inicio de la denominada primera Restauración bajo el mando de Luis XVIII. En este periodo había sido nombrado secretario general del Ministerio del Interior. Desde allí había sido promotor de la ley sobre libertad de prensa de 1814 y había sido autor del importante *Reporte sobre la situación del reino* presentado ante la Cámara de diputados ese mismo año por el abat de Montesquiou (Johnson, 1963, pág. 29). Después del breve regreso de Napoleón, conocido como Los Cien Días, Guizot se desempeñó como secretario general del Ministerio de Justicia y como jefe de peticiones del Consejo de Estado, hasta 1820 cuando todo el grupo de los doctrinarios fue lanzado a la oposición por los ultramonarquistas.⁷⁷

De manera que cuando Guizot publicó su escrito sobre la pena de muerte, resultaba claro que su preocupación no tenía que ver con una filosofía política en abstracto, sino todo lo contrario, “lo

⁷⁷ Guizot escribió en estos años otras tres obras de importante repercusión política: *Del gobierno de Francia desde la Restauración y del ministerio actual* (1820); *De las conspiraciones y de la justicia política* (1821); y finalmente, *De los medios de gobierno y de oposición en el estado actual de Francia* (1821).

que lo moviliza son las cuestiones de tecnología política” (Rosanvallon, [1985] 2015, pág. 31). La pena de muerte es tratada por Guizot como una técnica política de control social, pero su argumento consistirá en demostrar que se trata de una técnica de gobierno anticuada y sin eficacia en un contexto histórico moderno, posrevolucionario o democrático. Lo que busca Guizot es cuestionar, desde luego, la arremetida ultramonarquista presentando sus actuaciones políticas y su comprensión de la sociedad, como desfasadas en el tiempo y, por ello, condenadas al fracaso. Pero al cumplir su tarea de publicista de oposición liberal contra los ultras, Guizot consigue articular el problema central de su pensamiento político: el vínculo entre lo político y lo social.

Guizot se encarga de mostrar, en primer lugar, que si la pena de muerte contra delitos políticos había perdido tanto su eficacia material como su poder moral, este hecho se debía a la transformación que la sociedad había sufrido desde la época de la Revolución. En otros tiempos, el poder político podía usar la pena de muerte como un instrumento de gobierno que lo salvaguardaba de sublevaciones e insurrecciones. Bastaba con aplicar la pena de muerte sobre quienes habían liderado tales revueltas y, en efecto, el peligro desaparecía materialmente. Pero esta eficacia material estaba apoyada en una condición social muy diferente de la moderna. En esos tiempos pasados⁷⁸ se extendía un abismo entre las familias poderosas y el carácter aislado, oscuro y débil de los individuos que componían las clases populares.⁷⁹ Si había una conspiración se buscaba a sus líderes y así era fácil suprimir el peligro una vez se había asesinado a los responsables. Si se trataba de una sublevación, se perseguía a sus protagonistas y auxiliares para aplicarles la pena de muerte: “Estaba todo reducido entonces a remover del territorio una población a incendiar veinte lugares y cubrir los caminos de ahorcados y miembros esparcidos” (Guizot F. , 1835, pág. 15). Se trataba pues de una condición social en la cual existía una brecha enorme entre la clase poderosa y la población; pero adicionalmente era una sociedad en la cual el poder residía principalmente en individuos o pequeñas facciones sociales, mientras las capas populares permanecían sometidas al poder político y aisladas entre sí. Guizot hace este retrato lúgubre de aquellos habitantes oscuros de la multitud:

¿Qué era un hombre vulgar, un paisano, un labriego en el tiempo que se les trataba como acabo de referir? Un ser miserable del todo desconocido, más débil y más aislado que el árido arbusto

⁷⁸ Guizot se refiere específicamente a la Edad Media y a la era del Absolutismo, entre los siglos XVII y XVIII.

⁷⁹ “¿De qué se componía en lo antiguo la sociedad? De una aristocracia limitada, rica y poderosa, de una muchedumbre pobre, oscura y débil a pesar de su fuerza numérica”. (Guizot F. , Tratado sobre la pena de muerte en materia política, 1835, pág. 8).

que se consume en un bosque de corpulentas encinas. Su vista se extendía más lejos que su existencia, su muerte no era más interesante que su vida, los males que le ofendían eran tan desconocidos como él. A nada estaba ligada su suerte, ninguno de los hombres que ocupaban algún puesto en la sociedad llegó a creerse comprometido por los infortunios o rigores que podía sufrir aquella multitud. (Guizot F. , 1835, pág. 18)

En cambio, el estado social moderno ofrecía una perspectiva completamente distinta. La Revolución había actuado más contra las clases sociales y sus divisiones que contra individuos concretos, de manera que había producido una sociedad más compacta, aproximando a las clases sociales en las capas medias, extendiendo y multiplicando las relaciones entre los individuos. Por esta misma razón, la sociedad moderna creaba una circunstancia nueva en la cual el poder político estaba mucho más estrechamente vinculado con las dinámicas sociales. Ahora resultaba virtualmente imposible identificar el poder político con individuos particulares o pequeños grupos y era palpable que éste recorría la sociedad en toda su amplitud, como una fuerza liberada: “El poder ha dejado a los individuos y a las familias, ha huido de los hogares que habitaba en otro tiempo; se ha derramado por toda la sociedad; circula con rapidez, y sin dejarse ver en paraje determinado, está presente en todas partes” (Guizot F. , 1835, pág. 8).

Justamente este nuevo panorama de la sociedad moderna es el que Guizot esgrime contra los ultras para desacreditar su política retardataria. Alude a ellos con sutileza para llamarlos “restos de la sociedad antigua” y habla de la nueva sociedad moderna como un movimiento que “ha conquistado la Francia sin esperanza”,⁸⁰ definitivamente, e incluso como el resultado de la Providencia que conduce el destino del hombre sobre la tierra a través de leyes iguales para todos.⁸¹ En estas condiciones, la pena de muerte no puede ser más un instrumento de gobierno útil o eficaz. Quienes lo emplean sólo están intentando aplicar una herramienta anticuada sobre un organismo que no

⁸⁰ “Estas gentes se equivocan, la sociedad no se haya en tal estado: no existe ya el abismo que mediaba entre la clase superior y la masa de los habitantes. Ahora se desciende desde la cima del orden social a lo más inferior por una multitud de escalones muy aproximados y que ocupan hombres que se diferencian poco de los que están inmediatamente situados o en la parte alta o en la baja. Esto es cierto en todo lo que respecta a la propiedad, a la industria, a la educación, a las luces, a la influencia, y cualquiera variación que en este nuevo estado promuevan los restos de la sociedad antigua, ha conquistado la Francia sin esperanza” (Guizot, 1835, pág. 14).

⁸¹ “Así el Ser supremo ha hecho el destino terrestre del hombre, así el estado actual de la sociedad comienza a formar su destino político. Se dan unas mismas leyes, se ofrece a todos la misma suerte, se debilitan las grandes desigualdades, y se explayan y fortifican las ideas; los sentimientos y los intereses comunes, todo conspira a manifestar a los ciudadanos, que son susceptibles de los mismos males, expuestos a los mismos peligros, que no pueden ser indiferentes a su suerte mutua, y todo les proporciona al mismo tiempo los medios de comunicarse y sostenerse recíprocamente. Así de una parte, muchas más existencias individuales, tienen la importancia y la fuerza y de otra, aquellas están íntimamente enlazadas; resuena la una en la otra, se avisan rápidamente de cuanto les hiere a amenaza, y se protegen en caso de necesidad” (Guizot F. , 1835, pág. 20).

logran comprender. El carácter compacto de la sociedad moderna hace que sus fuerzas sean imposibles de contener materialmente por medidas como la pena de muerte. Cuando estas fuerzas se activan constituyen mucho más que simples revueltas. Guizot las llama “movimientos públicos” y obligarían al poder político a reformarse antes que a enfrentárseles.

Sin embargo, también es claro que Guizot piensa que estos movimientos públicos tampoco obedecen sencillamente a las muchedumbres marginadas. Por el contrario, las clases medias que resultaron del proceso de nivelación social actuarían como instancia de equilibrio y neutralización del inestable populacho sometido a “la brutalidad de sus necesidades o de sus pasiones”. Para Guizot la clase media: “no es propensa al desorden, porque no vive de jornales, trabaja sobre lo que posee, bien sean tierras o capitales. Es pues muy difícil arrancarla de sus negocios; aun cuando estuviese descontenta, titubearía mucho tiempo antes de conmoverse, porque nadie dispone de ella, y el gobierno más malo, tendría trabajo en disgustarla hasta el extremo” (Guizot F. , 1835, pág. 21).

Desde el punto de vista moral, la pena de muerte resulta igualmente ineficaz contra delitos políticos por dos razones fundamentales. En primer lugar, se trata de la dificultad de mostrar que el delito político es realmente un crimen y así ganar no sólo el acuerdo general de la condena, sino el efecto ejemplarizante del castigo. Allí radica justamente la segunda dificultad, en generar el sentimiento de temor al castigo entre los pobladores. En la medida en que el delito político se moviliza por ideales y opiniones sobre el gobierno y no por intereses materiales, sectores de la población pueden sentir empatía por ideales y opiniones semejantes a las que llevaron a cometer un delito político determinado. En estos casos, la pena de muerte puede producir incluso un efecto inverso al del temor y llevar a la población a un estado de indignación generalizado que provocará más y peores levantamientos.

Como veíamos antes, las condiciones de la sociedad moderna, a saber, sus vínculos compactos, su cercanía de intereses, opiniones y medios, su posibilidad de movilizarse políticamente contra el gobierno, son todas condiciones que convierten a estas dificultades en obstáculos virtualmente insuperables para aplicar la pena de muerte en delitos políticos con total eficacia moral. Guizot despliega en este punto una reflexión interesante. Si, por obra de la divina Providencia, en el plano moral existe un reconocimiento de la ley moral en el fuero interno de cada sujeto que nos salva de la anarquía y del caos; en el plano político no existe una tal relación intrínseca entre el individuo

y el poder político. Por esta razón existen constantemente los hombres proclives a la sedición, la conspiración y las agitaciones.⁸² El problema es, desde luego, “¿cómo obrará el poder sobre ellos?” La respuesta está llena de la astucia del político más importante de la Restauración francesa:

[El poder político] Conoce bien que la fuerza no le basta, que nunca tendría la suficiente para exterminar o aprisionar una parte de la sociedad que gobierna. Conviene que mude sus disposiciones, que restablezca entre ella y él cierta confraternidad, si no de intenciones, por lo menos de creencias, que procure a las leyes su verdadero imperio, les dé la virtud de prevenir cien crímenes castigando uno, y eleve a los ministros de su acción a la clase de preceptores de los pueblos, cuando en el otro caso en vano intentarían quedar en la de carceleros. (Guizot F. , 1835, pág. 34)

En el pensamiento político de Guizot es un hecho inexorable la inconformidad de los sujetos con respecto al poder, se trata del carácter permanentemente opinable y disputable de la política. La sociedad moderna está construida precisamente sobre esta condición. De ahí que sería completamente absurdo e inútil aplicar la pena de muerte a delitos políticos en una sociedad post-revolucionaria. Y sin embargo, esto no representa ninguna claudicación del poder político. Por el contrario, éste debe adaptarse a las nuevas condiciones sociales, sobre todo a aquella que hace del poder político una cuestión siempre debatible. En consecuencia, el ejercicio del poder político debe comenzar por producir y fortalecer sus vínculos con la sociedad; debe crear esa “confraternidad” entre los miembros de la sociedad, especialmente aquellos inconformes, y el gobierno. Una tarea semejante requiere a su vez, de un trabajo educativo: se trata en el fondo de crear un suelo común de creencias que permitan al poder político asentarse en la sociedad y mantener con ella una correlación interna. Más allá de la mano discreta de la Providencia que guía la civilización hacia su destino, para Guizot los verdaderos agentes del poder político son los hombres de gobierno y éstos deben transformarse en verdaderos “preceptores de los pueblos”.

Como ya es posible entrever, el argumento mayor de Guizot en su escrito sobre la pena de muerte no se circunscribe a ella. Más bien ocurre lo contrario: la pena de muerte, su ineficacia contra delitos políticos en la sociedad moderna, es un síntoma de la situación general del poder político. Desde luego que también es una batalla en contra de las políticas ultramonarquistas y a favor de la necesidad de las reformas liberales. Pero este entrelazamiento no debe engañarnos. Si la pena

⁸² “Esto que sería el hombre en sus relaciones con la Providencia, si le faltasen los principios morales, lo son sobre poco más o menos, los que propenden a delitos políticos, en sus relaciones con el poder. No creen, ni quieren lo que él, y le disputan hasta la legitimidad de su existencia” (Guizot F. , 1835, pág. 34)

de muerte es ineficaz, este hecho solo se explica porque en la sociedad moderna existe una nueva condición que transforma, a su vez, el ejercicio del poder político. ¿En qué consiste esta transformación? Para explicarlo, Guizot parte de la premisa de que todo poder político posee un doble carácter: por una parte representa el interés social, pues su función consiste en mantener “el orden público y la justicia”; pero simultáneamente el poder requiere un depositario que lo ejerza y en esta medida se particulariza. El poder posee, en consecuencia, un ineludible carácter personal y se expone a las pasiones e intereses individuales, a saber, el deseo de “hacer su voluntad y perpetuarse a toda costa”.

Esta naturaleza dual (social y particular) del poder se torna especialmente problemática en la sociedad moderna. Ella se caracteriza por su tendencia a destruir todas las barreras y límites que separaban y particularizaban a los individuos en estamentos, de manera que los hombres pasan a conformar la generalidad del pueblo. Esta tendencia moderna se traduce en la igualdad de los sujetos ante la ley y la consagración de derechos iguales para todos los hombres, pero también aplica el concepto de “interés general” como principio de gobierno y la respectiva politización de todos los ciudadanos en tanto partícipes del interés general. Con elocuencia Guizot sostiene que

se han prolongado las esferas de existencia o acción; lo que era particular se ha hecho general, no solo en la sociedad y para su garantía, sino en el gobierno y para su provecho. El morador cuyos negocios apenas salían de su corporación y sus pensamientos de los muros de su pueblo, se ve al presente empeñado y comprometido en negocios de la mayor importancia, en las deliberaciones más remotas. Las palabras *razón de estado*, *necesidad política*, que otras veces le herían como voces oscuras, y respetaba sin procurar comprender su sentido, despiertan ahora en él ideas que le conmueven, y sentimientos que le agitan. Y tiene razón para inquietarse mucho más que antes, porque el gobierno que tenía entonces su esfera aparte, más elevada, más grande, aunque especial y reducida; este gobierno se ha hecho mucho más general, más directa y universalmente asociado a los intereses y existencia de todos los ciudadanos. (Guizot F. , 1835, pág. 63)

En estas condiciones sociales modernas, el poder político no puede mostrarse como un poder particular y egoísta, vuelto de espaldas a la sociedad. Debe esforzarse por mostrar que sus decisiones y medidas no obedecen al interés particular de quienes son sus depositarios, esto es, de gobernantes, ministros y demás agentes gubernamentales. Lejos de ello debe mostrarse enteramente movido por razones que obedecen al interés general de los ciudadanos, aunque sea ejercido necesariamente por particulares.

Si el poder político pudo en un tiempo actuar de manera unilateral según deseos particulares de los gobernantes, para Guizot categóricamente ese tiempo ya no existe más. El poder político no puede

existir más que bajo la apariencia de una función eminentemente social y, de esta manera, depende mucho más que en otros momentos de la historia de la aprobación social. Pero recíprocamente, el poder político en la modernidad se ha extendido sobre la sociedad en una medida que no existía en otras épocas. Así, lo que puede parecer un debilitamiento del poder político por su dependencia de la sociedad, se muestra a su turno como una impresionante ampliación del poder político sobre la sociedad: “si la autoridad halla donde quiera seres que aspiren a juzgarla, estriba en que tiene por todas partes algo que exigir o que hacer, si en cualquiera ocasión se pide que legitime su conducta, es porque puede disponer de todas las fuerzas, y tiene derecho sobre todos los ciudadanos; si el público se mezcla ahora mucho más en las cosas de gobierno, este obra también sobre un público muy diferente, y el poder se ha engrandecido como la libertad” (Guizot F. , 1835, pág. 64). La pena de muerte como mecanismo para controlar las conspiraciones como formas extremas de injerencia de la sociedad en los asuntos del poder, no es más que una torpeza y una muestra concluyente de debilidad. Pero para Guizot el problema central está en otra parte, a saber, en la profunda correlación entre sociedad y poder político que se ha producido gracias al proceso de la igualdad. Este mismo proceso destruyó las formas convencionales de gobierno y es en él donde se guardan las llaves de acceso a una nueva forma de entender el ejercicio del poder político.

4.1.2. Civilización, poder social, representación

Es en el terreno de la historia donde Guizot lleva adelante su tarea de pensar la nueva manera de ser del poder político correspondiente a una sociedad transformada por la Revolución Francesa. Entre 1820 y 1822 dicta el curso *Historia de los orígenes del gobierno representativo* y se consagra como conferencista exitoso ante la audiencia exaltada de la Academia de París. Estas conferencias marcan el punto de partida de las tres obras que convertirán a Guizot en el primer historiador moderno de Francia (Johnson, 1963, pág. 320). En 1823 aparecen sus *Essais sur l'histoire de France*, donde se recogían y se ampliaban las lecciones de 1820-1822. Posteriormente aparecerán también *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828) e *Histoire de la civilisation en France* (1830). Estas dos obras fueron producto de los nuevos cursos que impartió Guizot a partir de 1828, cuando fue restablecido en su cátedra y en su cargo político en el Consejo de Estado por Jean-Baptiste de Martignac, el nuevo ministro del Interior de filiación liberal.

Particularmente estas dos últimas obras tuvieron una importante difusión en la Nueva Granada. La primera de ellas, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, circuló en francés en diversas

ediciones, desde 1842 (París: Didier),⁸³ y se conoció rápidamente una traducción al castellano, de 1839, realizada en Barcelona por Juan Oliveres impresor de Su Majestad. También circularon varias ediciones de la *Histoire de la civilisation en France*, al menos desde 1839 (Bruselles: Societé Belge de Librairie).⁸⁴ Finalmente, el curso de 1820 a 1822 fue difundido mediante dos ediciones, por lo menos: la undécima de *Essais sur l'histoire de France*, realizada por la editorial parisina Didier et Cia., en 1866; y la cuarta edición del texto titulado *Histoire des origines des gouvernement représentatif et des institutions de l'Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'a XIve siècle*, realizada en 1880 por la misma editorial parisina.⁸⁵

En estas tres obras significativas se teje una relación estrecha entre política e historia. Si la práctica política pone en evidencia que la situación social se ha transformado al punto que se requieren nuevas formas de gobierno, es la historia la encargada de investigar y aclarar la naturaleza y las leyes generales de esta transformación. Precisamente Guizot puede ser caracterizado como uno de los primeros historiadores franceses modernos debido a que su investigación busca establecer leyes generales de un proceso histórico abarcador que se entiende como un hecho evidente, a saber: la civilización y el progreso.⁸⁶

Para entender el proceso de la civilización, Guizot parte del supuesto fundamental de que ella consiste en un mejoramiento, un desarrollo y una ampliación de la vida humana tanto a nivel social como a nivel individual. Socialmente, la civilización consiste en “la mayor actividad y mejor organización de las relaciones sociales”, esto es, desarrollo material y “distribución más equitativa entre los individuos de la fuerza y del bienestar que se ha producido” (Guizot F. , 1839, pág. 12).

⁸³ Aunque también se conoció el *Cours d'histoire moderne*, París: Pichon et Didier, 1828. Además circularon al menos 4 ediciones de esta obra realizadas por la editorial parisina Didier: 1842 (5ª edición), 1847, 1854, 1882 (19ª edición). Adicionalmente se encuentran 2 ediciones de la Societé Belge de Librairie: 1844 y 1847.

⁸⁴ Podemos mencionar las ediciones francesas de 1843 y 1853 hechas por la casa editorial Didier.

⁸⁵ Otras importantes obras históricas de Guizot tuvieron circulación en la Nueva Granada y fueron traducidas al castellano. Hemos encontrado las siguientes: *Collection des mémoires relatifs a l'histoire de France: depuis la fondation de la monarchie francaise jusqu'au 13° siecle avec une introduction des suppléments des notices et des notes* (31 vols.). París: Depot Central de la Librairie, 1824-1835; *Memoirs pour servir á l'histoire de mon temps* (8 vols.). París: M. Lévy, 1858-1870; *Historia de la Revolución de Inglaterra* (3 vols.). Barcelona: Imprenta de D. Francisco Oliva, 1837 (se conoció también otra edición madrileña de 1857 por D. Fernando Gaspar Editor); *Historia de la República de Inglaterra y de Cromwell, desde su instalación hasta la muerte del Protector*. Madrid: Imprenta de D. Fernando Gaspar, 1858.

⁸⁶ “La civilización, señores, es uno de estos hechos; hecho general, oculto, complicado, muy difícil seguramente de describir y de contar, pero que no deja de existir y que tiene derecho a ser descrito e historiado” (Guizot F. , *Historia general de la civilización en Europa*, 1839, pág. 5).

Individualmente, la civilización es “progreso de la humanidad”, esto es, desarrollo intelectual, moral y de la sensibilidad de las personas mediante las ciencias y la filosofía, la elevación espiritual y el desarrollo de las artes y la literatura. Lo que Guizot propone ante un auditorio emocionado consiste en que la civilización debe entenderse como un hecho complejo y abarcador constituido de multitud de hechos particulares, pertenecientes tanto al orden del desarrollo social, como al orden del desarrollo individual y moral. La metáfora en la que se apoya es ingeniosa y seductora: “La civilización es un mar que constituye la riqueza de un pueblo, y en cuyo seno van a reunirse todos los elementos de su vida y las fuerzas de su existencia” (1839, pág. 7).

Al seguir el flujo y reflujo de la historia, Guizot presenta también la idea de sus movimientos abruptos pero finalmente necesarios y benéficos. Se refiere así a las revoluciones. Según explica, la civilización avanza desigualmente mediante desarrollos sociales o individuales que a su vez generan profundas transformaciones. Estos son los momentos de crisis, las revoluciones, que producen el cambio de un estado social a otro y modifican, también, los modos de ser de las personas. El cristianismo, por ejemplo, generó toda una renovación del modo de vida de las personas y su autocomprensión espiritual, primero en los orígenes del feudalismo y después con la Reforma protestante, en el siglo XVI. Asimismo, la Revolución Francesa transfiguró profundamente las relaciones sociales, haciendo desaparecer las jerarquías y el orden estamental. El argumento de Guizot desemboca en la idea de que existe una profunda imbricación entre el desarrollo social y el desarrollo individual, de tal modo que un tipo de desarrollo impactan y aceleran el otro. Sin embargo, estos movimientos no pueden entenderse como una lógica mecánica de causas y efectos. Existen retrocesos, estancamientos, vacilaciones, retardos, o también aceleraciones, saltos, irrupciones. La historia de la civilización es representada como un movimiento orgánico de desarrollo, no estrictamente lineal, que se despliega en los dos niveles entrelazados de lo social y lo individual y está constituido de multitud de hechos particulares.

Ahora bien, Guizot parte de la idea de que el verdadero sujeto de la civilización son los pueblos y las sociedades, no los individuos aislados. De manera que la historia de la civilización atiende a las particularidades de los pueblos, sus circunstancias geográficas, sus características étnicas y raciales, su lengua, sus convicciones religiosas, sus costumbres y su carácter. Aunque Guizot cree en un destino universal de la humanidad y en la Providencia, rechaza la idea de una simple determinación divina o de un discurrir mecánico de los acontecimientos históricos. Por esta razón,

no tiene sentido hablar aquí de la civilización en general, sino sólo de la civilización de un pueblo o un conjunto de pueblos particulares. Francia, Inglaterra, España, Alemania, son para él verdaderos sujetos históricos de la civilización. Europa es la unidad mayor que estos distintos pueblos configuran, debido a que están atados por circunstancias comunes y han desarrollado profundos vínculos.

Esta premisa es fundamental para el historiador Guizot, pero es igualmente crucial para el político Guizot. Tanto su relato histórico, como su pensamiento político, se presentan como un ejercicio de comprensión del desarrollo propio de la sociedad europea. Desde el punto de vista histórico, Guizot despliega esta especie de fenomenología social como un proceso que va de la disgregación y la brutal desigualdad entre los hombres, en el feudalismo, a la concentración de la sociedad, su autoconciencia y su organización equitativa, en la democracia. Este proceso sigue una dialéctica de desintegración y reconstitución de la unidad social que articula las diferentes épocas históricas. Así, la descomposición del Imperio Romano es la cuna, el punto de partida, de la civilización europea. Las fuerzas que producen la caída de Roma van a generar, a su vez, el surgimiento del feudalismo; asimismo, de la descomposición del feudalismo surgirá la monarquía absoluta y ésta enfrentará un ulterior proceso disgregativo, cuyo clímax es la Revolución Francesa.⁸⁷

Sin embargo, desde el punto de vista político, el proceso histórico sigue un rumbo coherente y posee una continuidad profunda. Si lo que caracteriza al feudalismo es la dispersión de los pueblos, la desigualdad entre los sujetos y el imperio de la fuerza; a partir del siglo XV Europa tiende a buscar lo que Guizot llama la “centralización”, esto es: la tendencia a “crear intereses e ideas generales, a hacer desaparecer el espíritu de especialidad, de localidad; a reunir, a juntar las existencias y los espíritus, y en fin, a producir lo que hasta entonces solo se había aparecido en miniatura, esto es, pueblos y gobiernos” (1839, pág. 262).⁸⁸ Dicho movimiento de centralización alcanza un momento culminante con la monarquía absoluta de Luis XIV, durante el siglo XVII. A pesar de mostrar sus limitaciones internas, el absolutismo es un paso crucial en el desarrollo de la

⁸⁷ Sobre esta lógica véase el análisis de Douglas Johnson (Guizot. *Aspects of French History: 1784-1874*, 1963, pág. 338 y ss.)

⁸⁸ Para Rosanvallon, Guizot es en este sentido el precursor principal de Tocqueville y su forma de comprender la democracia como resultado de un proceso social e histórico de igualdad: “Los doctrinarios constituyen una de las principales fuentes de Tocqueville, aunque este no los cite nunca. Su percepción del hecho democrático debe mucho, por ejemplo, a Royer-Collard y los temas que desarrollará en *L’Ancien Régime et la Revolution* están claramente influidos por la *Histoire de la civilisation* de Guizot, cuyos cursos siguió de 1828 a 1830” ([1985] 2015, pág. 44).

civilización, y el posterior proceso revolucionario no es otra cosa que una continuación de este movimiento. Aunque el Antiguo Régimen conquistó la unificación social y política, lo hizo de manera externa y mecánica, en tanto que poder ejercido sobre la sociedad. La Revolución Francesa pone en crisis este tipo de unidad y genera las condiciones para que surja, durante el siglo XIX, una nueva forma de cohesión social y de poder político, esta vez arraigadas en el interior mismo de la sociedad.

Para Rosanvallon precisamente aquí encontramos el punto crucial del pensamiento político de Guizot y los doctrinarios, a saber, la forma de entender el poder político como internamente encastrado en la sociedad y, al mismo tiempo, como productor constante de los vínculos sociales. El poder político, desde la perspectiva doctrinaria, funciona como una especie de autoconciencia reguladora de la sociedad, de los intereses materiales que la mueven y de las leyes morales que la unifican. En este sentido, el poder político debe ser entendido no como simple poder administrativo, situado al exterior o por encima de la sociedad, sino como *poder social*, esto es, poder inherente a la sociedad, a sus intereses, sus motivaciones y sus principios ([1985] 2015, págs. 36-44).⁸⁹

El profundo vínculo entre poder político y sociedad es pensado a través del concepto de *representación*, el cual se cargará, no obstante, de un sentido nuevo. Guizot:

Pascal ha dicho: “la multitud que no se reduce a la unidad es confusión. La unidad que no es multitud es tiranía”. Esta es la expresión más bella y la definición más precisa del gobierno representativo. La multitud es la sociedad: la unidad es la verdad, es el ensamble de las leyes de la justicia y de la razón las cuales deben gobernar la sociedad. (Histoire des origines du gouvernement représentatif, 1851, pág. 94)

⁸⁹ El grupo de los doctrinarios participa así de la tendencia antirousseauniana del siglo XIX que rechazaba el concepto de la soberanía del pueblo y el enfoque contractual del poder político. “El terror revolucionario es hijo del artificialismo político: todos están de acuerdo en este análisis” (Rosanvallon, [1985] 2015, pág. 36). A esta tendencia pertenecen, entre otros, Benjamin Constant, Auguste Comte y Saint-Simon. Este liberalismo del siglo XIX parte de un “zócalo común”, el cual consiste en la idea del “gobierno ya hecho”. En la sexta lección del curso de 1820-22, Guizot sostenía contra Rousseau: “Cette coexistence nécessaire de la société et du gouvernement contre l’absurdité de l’hypothèse du Contrat social”. El argumento consistía en sostener que no puede existir sociedad sin que exista una ley que los sujetos reconocen y mediante la cual se organizan políticamente. En este sentido la idea de sociedad implicaba la idea de gobierno, esto es, la idea de una legalidad legítima reguladora (Histoire des origines du gouvernement représentatif, 1851, págs. 87-88). Ahora bien, Rosanvallon hace énfasis en el carácter “antidemocrático” de este tipo de liberalismo en el sentido de que “excluye toda positividad del derecho, toda posibilidad para los hombres de definirse colectivamente y de construir un porvenir” (p. 38).

En este pasaje fundamental, la representación no implica sustitución de un sujeto por otro, ni transferencia de la voluntad general hacia el soberano. Antes bien, a través de la expresión tomada de Pascal, Guizot deja ver que su concepto de representación política se refiere a un movimiento recíproco de resonancia y correspondencia: la sociedad debe estar en el gobierno; el gobierno debe estar en la sociedad. El gobierno representativo es aquel que obedece a esta lógica. Entiende que el poder político no posee simplemente un depositario determinado, sino que se constituye mediante una dinámica de unificación, basada en las leyes y la razón, que debe alcanzar a todos los componentes de la sociedad. Ni el príncipe, ni las cámaras ni los ciudadanos electores pueden absorber totalmente la representación política. Ésta surge, más bien, en la relación dinámica entre los diversos elementos sociales trabajando sobre ese nexo de justicia y razón que los mantiene vinculados. “Así el gobierno representativo es la causa de que la sociedad entera, aquellos que ejercen los poderes y aquellos que poseen derechos, deba buscar en común la razón y la justicia; es la causa de que la multitud deba reducirse a la unidad y hace surgir la unidad del seno de la multitud. Los poderes públicos de la realeza, las cámaras, los electores, son obligados e incesantemente conducidos al deber de trabajar por la naturaleza misma de sus relaciones y de las leyes de su acción” (Guizot F. , 1851, págs. 96-97). La representación política consiste en la tarea constante de autocomprensión y autoregulación social. Su trabajo es la búsqueda permanente de la unidad, la identidad y las leyes que regulan la vida social.⁹⁰

Asimismo, el gobierno representativo debe estar en la sociedad; la unidad debe ser multitud. El papel de las instituciones es clave para entender este movimiento de reciprocidad entre política y sociedad. Las instituciones cumplen una tarea fundamental de reenvío hacia la sociedad de aquella imagen de unidad, identidad y regulación que debe ser continuamente producida. La prensa, las escuelas y academias, así como la asamblea de diputados, los ministerios de gobierno y los cargos de administración pública local, cobran aquí una gran importancia. No sólo se trabaja para obtener esta autocomprensión de la sociedad, sino también para que sea asimilada por la sociedad y cada uno de los individuos que la componen. Más allá de descubrir la identidad de una sociedad y las leyes que la regulan, el gobierno representativo debe arraigar esta identidad y estas leyes *en* la

⁹⁰ Es en este sentido que Rosanvallon afirma que “el gobierno representativo no es otra cosa que el contexto social en el cual una sociedad trabaja sobre sí misma, produce su identidad y su unidad haciendo coincidir progresivamente la imaginación y la razón” ([1985] 2015, pág. 47).

sociedad, de manera que se ajuste a ellas su comportamiento.⁹¹ De otra forma el gobierno quedará paralizado, inactivo y aislado de la sociedad.

4.1.3. Descentralización, capacidad política, soberanía de la razón

La concepción del poder político y del gobierno como funciones de autocomprensión y de autoregulación social, se apoya en dos estrategias que le permiten operar en la práctica. La primera de ellas es la coordinación entre el poder central del gobierno y el poder local, descentralizado. La segunda consiste en la organización de aquella parte de la sociedad que posee las competencias y capacidades intelectuales para comprender las leyes de movimiento de la sociedad moderna y así poder regularla. Estas dos estrategias constituyen un aporte clave del pensamiento político doctrinario, pero a su vez, son una pieza clave para comprender con más amplitud tanto las aspiraciones federalistas de Ancízar, como su remarcada defensa de la desigualdad de las personas según su mérito y capacidades.

Recordemos que para Guizot la civilización se entiende como un proceso que avanza hacia la unidad social en un movimiento que él llama “centralización”. Lo más apartado de la sociedad civilizada es la sociedad atomizada de individuos o pequeñas colectividades, característica de las sociedades “salvajes”.⁹² La consolidación de las monarquías absolutas es, en este relato, el paso definitivo hacia la unidad social, pero su obra es imperfecta. No existe allí la unidad social más que como imposición del gobierno que ha devenido, entre tanto, poder absoluto. Se requiere crear la unidad social desde el interior de la sociedad y esto implica la necesidad de salvar la distancia entre poder político y sociedad, entre centro y periferia. Pero esto significa al mismo tiempo, evitar a toda costa la existencia de un poder absoluto. Es allí donde el gobierno representativo implica

⁹¹ “Ningún hombre y ninguna asociación de hombres conoce ni practica plenamente la razón, la justicia, la verdad; pero ellos poseen la facultad de descubrirlas y pueden ser dirigidos para ajustar poco a poco su conducta. Todas las combinaciones de la máquina política deben pues tender, de una parte, a extraer de la sociedad todo aquello que posee de razón, de justicia, de verdad, para aplicarlas a su gobierno; de otra parte, debe tender a provocar el progreso de la sociedad en la razón, la justicia, la verdad y a hacer pasar incesantemente este progreso de la sociedad a su gobierno”. (Guizot F. , *Histoire des origines du gouvernement representatif*, 1851, pág. 98).

⁹² Así describe Guizot el estado primitivo del hombre: “La libertad individual es grande, la desigualdad rara ó por lo menos pasajera; cada cual hace en cierto modo lo que quiere y no difiere mucho en poder de su vecino; pero existen muy pocos intereses generales, pocas ideas y sentimientos públicos, en una palabra, poca sociedad; las facultades y la existencia de los individuos se desarrollan y siguen su curso aisladamente, sin obrar unos sobre otros y sin dejar huella en pos de sí; las generaciones sucesivas van dejando la sociedad en el mismo grado en que la encontraron: he aquí el estado de las tribus salvajes; dominan en ella la libertad y la igualdad, y sin embargo no se encuentra seguramente allí la civilización” (Guizot F. , *Historia general de la civilización en Europa*, 1839, pág. 11).

para Guizot un diseño institucional descentralizado que le otorgue peso y validez a los poderes locales diseminados a todo lo largo y ancho de la sociedad: desde los ciudadanos depositarios de derechos, pasando por las municipalidades y gobernaciones, hasta llegar al sistema de cámaras de diputados, a los diferentes tribunales y los diferentes ministerios de gobierno. Aún así, tal descentralización administrativa no es más que la realización completa del movimiento de centralización política y unidad social al que tiende la historia humana, o al menos la historia europea. Pues, en efecto, el resultado de la coordinación de los distintos poderes es lo que constituye el fundamento y la legitimidad del poder gubernamental. Guizot:

El poder definitivo [*pouvoir définitif*] es de este modo diseminado en el estado social, y se reencuentra necesariamente dondequiera. ¿Es decir que debe existir en alguna parte un poder que posea la omnipotencia como derecho, o sea, que tenga derecho de hacerlo todo? Este sería el poder absoluto; y la finalidad de todas las instituciones, del diseño formal del sistema representativo es actuar precisamente de tal forma que un tal poder absoluto no exista en ninguna parte, que todo poder sea sumiso a ciertas pruebas, reconozca obstáculos, soporte contradicciones, no domine más que cuando haya provado o dado lugar a presumir su legitimidad. (1851, pág. 306)

Insistamos: no se trata de abolir el “poder definitivo”, sino de evitar el poder absolutista, fundando la legitimidad del poder en el equilibrio y armonización de los poderes diseminados en la sociedad. Esto se logra reconociendo los derechos de los ciudadanos, organizando de forma independiente los distintos poderes (i.e. municipal, judicial, legislativo) y, finalmente, organizando el poder ejecutivo central de tal forma que no pueda usurparse fácilmente y que encuentre obstáculos y limitaciones que le impidan extenderse ilimitadamente.

Ahora bien, la descentralización que legitima el poder se refiere evidentemente a las instituciones, pero también a los hombres. No existe, por tanto, un hombre o una clase social que por privilegio sea depositario del poder político, según Guizot. Pero el ejercicio político tampoco es concebido como una propiedad connatural a los seres humanos en general. Lo que se instala en medio de estas dos visiones extremas de la política, la del privilegio y la de la igualdad, viene a ser una reflexión sobre los dos instintos básicos del ser humano: el del perfeccionamiento, que nos impulsa a ser superiores a los demás; y el de la igualdad, que nos permite diferenciar lo justo de lo injusto. Así esgrime Guizot el argumento del que luego se apropiaría Acínzar del otro lado del Atlántico. La desigualdad entre los seres humanos es un fenómeno tan necesario para la sociedad, como lo es la idea de la igualdad: “las dos tendencias de las que hablo son el principio mismo de la vida social, la doble causa que hace avanzar el género humano en la carrera del perfeccionamiento, lo

retienen cuando se aparta y lo impulsan cuando las fuerzas o las voluntades perversas intentan detenerlo” (1851, pág. 304).

De la reflexión sobre la igualdad y la desigualdad como impulsos humanos fundamentales para la vida social y el orden político, Guizot extrae la tesis de que el ejercicio del poder político sólo puede recaer en aquellos quienes se destacan por su capacidad de comprender las fuerzas sociales. De hecho, el sistema representativo se basa precisamente en el descubrimiento de todos aquellos que son superiores, para que dirijan el desarrollo social y ejerzan el poder político.⁹³ Así se lograba superar el peligroso error de confundir la democracia entendida como producto de un proceso social, con la democracia entendida como gobierno popular. Si la historia tendía a producir un estado social de igualdad civil y de condiciones sociales equitativas, era necesario diferenciar dicho estado social del funcionamiento de la política. Esta última requería sujetos capaces de tomar conciencia de los intereses generales de la sociedad, de los procesos históricos de la civilización y el progreso, de las leyes que regían al ser humano en su espíritu. Se trataba pues de una clase política, constituida por la superioridad de capacidades (no por privilegios hereditarios) y superpuesta a la sociedad civil en general.

En el fondo de esta construcción teórica subyace nuevamente la civilización, esto es, el proceso histórico, como basamento sobre el cual descansa la paradójica conjunción entre igualdad y desigualdad, entre democracia y *poder político capacitario*. Si estos dos extremos no colisionan entre sí, se debe a que el proceso civilizatorio opera como una fuerza profunda que avanza según principios racionales universales. Los ciudadanos más capacitados son el motor de esta lógica de progreso y de allí proviene su superioridad; pero el horizonte al que tienden se piensa como un destino común a la humanidad en el que se alzan los principios de la igualdad, la justicia, la riqueza, la libertad y el desarrollo de las artes, de la industria y de las ciencias. Así pues, la igualdad y la desigualdad vienen a ser armonizadas por la lógica superior de la civilización. Es a esta lógica civilizatoria a la que se refieren Guizot y los doctrinarios como la Razón soberana que ningún hombre puede arrogarse para sí, aunque todos la lleven en su espíritu como una semilla, como un instinto o un sentido común de lo justo, lo verdadero, lo correcto. Gracias a la cooperación de los hombres más capaces e inteligentes, la Razón viene a manifestarse como verdadero poder soberano

⁹³ “El sistema representativo, como se puede ver, no tiene otro objeto; se propone precisamente descubrir y concentrar las superioridades naturales y reales del país para emplearlas en su gobierno” (1851, pág. 305).

que gobierna la sociedad en su proceso de perfeccionamiento. Pero en el fondo, esta Razón soberana permanece más allá del mundo humano, es trascendente y en último término se identifica con Dios. Como Pierre Rosanvallon explica, los doctrinarios desarrollan un *espiritualismo laico* en virtud del cual pueden absorber las críticas monarquistas al concepto de la soberanía popular de los radicales, según las cuales el poder sólo puede descansar en principios divinos. Lo que hacen los doctrinarios es laicizar esta crítica monarquista, presentando la Razón soberana al mismo tiempo como principio trascendente, como fuerza motora de la historia y como instinto humano o sentido común de la justicia, el bien y la verdad (Rosanvallon, [1985] 2015, págs. 70-76).⁹⁴ Es justamente este problema de la correlación entre una razón trascendente y una razón inmanente al hombre y a la historia humana, lo que ocupará el centro de la escuela del eclecticismo francés liderado por Victor Cousin.

4.2. Filosofía y gobierno: Victor Cousin y el Eclecticismo francés

Replantear la herencia revolucionaria y construir las bases de una nueva dinámica política es el problema común que liga a Guizot y los doctrinarios con Victor Cousin, Jean Philibert Damiron y Theodore Jouffroy, los filósofos del Eclecticismo francés. Mientras que Guizot se ocupa de las cuestiones relativas a los mecanismos de gobierno y a la comprensión del desarrollo histórico de las instituciones, Cousin trabaja sobre la filosofía y su historia, se encarga de pensar el vínculo de la filosofía con la sociedad moderna y su gobierno, y plantea todo un proyecto de institucionalización de la filosofía como eje central de la educación pública en Francia. Allí radica su aporte y su originalidad, aunque justamente allí se encuentra también su problemático vínculo con la filosofía alemana y los modelos educativos de las escuelas primarias y el sistema universitario concebidos e implementados al otro lado del Rhin.

⁹⁴ “Lo propio de los liberales defensores de la teoría de la soberanía de la razón, en efecto, había consistido en incorporar la crítica ultra de la soberanía del pueblo laicizándola radicalmente. De allí el problema de la *mediación de la razón* que debían resolver [...]. Respondiendo a Lammenais, Rémusat escribe: “Entendemos que ninguna soberanía humana es absoluta, es decir, que la infalibilidad no existe sobre la tierra. La ley soberana, la razón infalible es, entonces, la ley, la razón, la sabiduría divina, o Dios mismo. Pero esta ley, sin embargo, se revela en este mundo; esta razón es comunicada allí mediante inteligencias que la reconocen y la proclaman” (Rosanvallon, El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848, [1985] 2015, pág. 74).

“Gobierno de la filosofía” [*gouvernement de la philosophie*] es quizás la caracterización más crítica que se ha hecho de la filosofía ecléctica de Cousin (Vermeren, 2009, págs. 15-19; Navet, 1997, pág. 69). La expresión implica, primero, que la filosofía se encuentra gobernada o sujeta. Lo está internamente en la medida en que la doctrina ecléctica y su método niegan en realidad toda diversidad y toda diferencia en el pensamiento: éste transcurre hacia un mismo fin que sólo podría ser captado retrospectivamente desde el punto de vista privilegiado de la Francia postrevolucionaria. Así pues, el eclecticismo deviene en una filosofía sobre el transcurrir mismo de la filosofía (una meta-filosofía), el sentido de este transcurrir y la verdad originaria que allí se esconde.⁹⁵ Además, la filosofía se encuentra gobernada internamente como institución. El eclecticismo de Cousin es visto también como una práctica cuidadosamente regulada tanto en sus formas de leer y asimilar obras y tradiciones, como en la organización de sus practicantes, profesores y emisarios. En este sentido, la escuela de Cousin puede entenderse como un “gobierno de la filosofía en la medida en que su propósito consiste en construir un sistema completo de instituciones educativas cuya máxima instancia, la universidad, regulara todo un sistema de comprensión filosófica a través de la autorización y la invalidación de lecturas, temas y formas de investigación, el ascenso de nuevas generaciones de intelectuales, etc.” (Vermeren, Victor Cousin. *El juego político entre la filosofía y el Estado*, 2009 [1995]).

La expresión “gobierno de la filosofía” significa, en segundo lugar, que la filosofía ejerce el gobierno de algún modo. Lo ejerce antes que nada como expresión de la razón universal que rige los destinos del hombre individual y socialmente. La filosofía es gobierno de la razón sobre sí misma, autogobierno, y el despliegue de su racionalidad se presenta como libertad y obediencia a la sola razón, al mismo tiempo; o mejor dicho, la racionalidad se traduce en libertad entendida como obediencia a la Razón: “La filosofía es razón, su desarrollo es aquel de la razón y se efectúa racionalmente. No obedecer más que a la razón es ser libre. La filosofía es entonces la actividad libre por excelencia el modelo y el heraldo de la libertad” (Navet, 1997, pág. 70). Más allá de esta metafísica de la razón universal, la filosofía también participa del gobierno como institución. Actúa

⁹⁵ “Ella [la filosofía] está gobernada desde el interior, como flujo de discursos que no son opuestos y dispersos fortuitamente en el tiempo más que en apariencia. Bajo la diversidad, hace falta percibir una división del trabajo; bajo la dispersión histórica, una convergencia ordenada. Al término del trabajo, la convergencia se muestra en lo que resulta haber sido desde el principio su propósito, ser una meta-doctrina (el Eclecticismo) capaz de volver a detectar en las doctrinas de primer nivel que le han precedido aquello que las lleva en la dirección correcta (=la suya). La filosofía no puede estar intrínsecamente orientada más que desdoblándose en una filosofía de la filosofía que enuncia la verdad última, los usos y los significados” (Navet, 1997, pág. 69).

como eje organizador de todo un sistema de educación que va de abajo hacia arriba, desde las escuelas básicas y la secundaria, hasta la máxima distinción universitaria coronada precisamente por el discurso filosófico del eclecticismo. Un edificio institucional educativo que, a los ojos de Vermeren, produce la división entre aquellos que han llegado a desarrollar la razón y, por tanto, pertenecen a las clases sociales capacitadas para el gobierno de la nación (la *aristocracia legítima*), y aquellos que viven según la intuición del sentido común o bajo la tutela de la religión (Vermeren, 2009, pág. 16; Navet, 1997, pág. 70).⁹⁶

Para Patrice Vermeren es aquí donde se alcanza el núcleo del eclecticismo francés, en la medida en que éste representa una verdadera “política de la filosofía en acción” (p. 16). Lejos de ser un sistema filosófico producido y posteriormente instrumentalizado para fines partidistas, y lejos también de ser un mero reflejo de intereses de clase, lo que Vermeren capta consiste en que la filosofía ecléctica de Victor Cousin y sus discípulos está internamente ligada a la problemática de la construcción del Estado moderno. Su metafísica de la razón universal, su doctrina del despliegue histórico de la razón en un sentido progresivo y su proyecto institucional educativo, son respuestas elaboradas alrededor de la necesidad de entender la sociedad moderna y ajustar a ella el orden político; o, con otras palabras, de entender la democracia (en el sentido de un estado social caracterizado por la tendencia a la igualdad de condiciones, como habíamos visto con Guizot) y gobernarla. Es en este sentido que el eclecticismo “participa, tanto en su modo de elaboración como en su arquitectura conceptual, del paradigma político” y, por tanto, nos obliga a pensar la filosofía como factor constitutivo del Estado moderno (Vermeren, 2009, pág. 36).⁹⁷

Y sin embargo, parece imposible separar esta visión radicalmente crítica de Cousin de aquella otra que, en lugar de entender el eclecticismo como un “gobierno de la filosofía”, lo ve como la

⁹⁶ A través del eclecticismo “se legitima la dominación de “la aristocracia legítima”, es decir, de aquellos que son gobernados por la razón, la opción y la capacidad, por sobre aquellos doblegados por el peso del trabajo y mantenidos en la incapacidad de desarrollar las virtualidades de su razón...” (Vermeren, Victor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado, 2009 [1995], pág. 16).

⁹⁷ Esta aproximación al eclecticismo que plantea Vermeren tiene que ver también con la cuestión metodológica. La imbricación entre filosofía y Estado moderno que sale a la luz en el caso del eclecticismo, un objeto de estudio casi totalmente ignorado y despreciado (p. 16), no podría observarse desde las perspectivas de una historia doctrinal de los sistemas filosóficos (historia de las ideas y los sistemas filosóficos), de una historia social de la filosofía (intereses de clase como correlato de las ideas filosóficas) o de una “historia crítica” de la filosofía (filosofía como instrumento de lucha ideológica). El punto de vista adoptado por Vermeren es “el de una *historia inextricablemente política y filosófica de la filosofía*”. A este enfoque corresponde su hipótesis central: “que *la institución filosófica debía estar constituida como un objeto privilegiado de la historia del Estado moderno*” (Vermeren, Victor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado, 2009, págs. 34-35).

aspiración a un “gobierno por la razón” [*gouvernement par la raison*]. Desde esta otra lectura, propuesta por Jacques Billard, el sentido del pensamiento de Cousin (y de Guizot), así como su papel como gestor del sistema de educación pública en Francia, consiste en que puso en el centro de sus empresas a la razón y el pensamiento libre (Billard, 1998, págs. 2-24). En efecto, Guizot y Cousin son protagonistas de la Monarquía de Julio en tanto que momento histórico paradójico: se hace resistencia contra el regreso del absolutismo apegándose a las libertades y la constitución, pero al mismo tiempo se lucha contra el sufragio universal y la participación política de las clases populares. Este carácter antidemocrático de la mentalidad de Cousin y Guizot no puede ocultar el hecho de que son ellos (sobre todo Cousin) los responsables de redescubrir la filosofía como estudio del espíritu humano en su vitalidad, en su autonomía, en su sensibilidad y en sus aspiraciones de civilización.

De esta fe en la razón y el espíritu se deriva la importancia de la instrucción pública durante la primera mitad del siglo XIX. En ese momento, el proyecto de instrucción pública aspira a la difusión del saber, como contenido indispensable de la igualdad civil y la movilidad social, y también busca adelantar la meta de la civilización, en tanto que realización de las potencialidades del espíritu humano. Pero sobre todo, la instrucción pública es pensada por Cousin como una forma de educación diferente a la tradicional, esto es, una educación según la cual el ejercicio de la inteligencia y la razón conlleven el desarrollo de la autonomía de las personas. Si, en un sentido tradicional, la educación concierne más a la conducta que a los conocimientos adquiridos por alguien, y a su vez, esta conducta se forma mediante los dogmas religiosos; entonces, la nueva forma de instrucción pública debe ser laica (aunque no anti-religiosa, ni atea) y dirigirse antes que nada al estímulo y fortalecimiento del uso de la razón en los individuos con miras al desarrollo de su autonomía. Sólo así podría realizarse finalmente lo que la Revolución Francesa había puesto en el horizonte: el sueño político de la república.⁹⁸

Aún situadas en orillas diferentes, estas dos miradas actuales con respecto al pensamiento y la tarea educativa de Cousin no resultan necesariamente contradictorias. De hecho, las dos miradas

⁹⁸ “Hacer depender la educación de la instrucción, es hacer que el hombre disponga, por sí mismo, los recursos para su conducta moral sin que nada en ello venga de otro lugar. Una instrucción bien conducida pone a disposición de cualquiera los medios para comportarse de una manera autónoma y como la razón es la misma en todos los hombres un porvenir de paz y concordia (república) puede concebirse de forma diferente al uso de la fuerza” (Billard, 1998, págs. 14-15).

confluyen alrededor de la tesis de que el eclecticismo debe ser entendido como una forma de pensamiento que responde a la necesidad de comprender la sociedad moderna y gobernarla. Es quizás allí donde se instala la tensión profunda del pensamiento ecléctico: construir un orden social y político estable era una tarea que presentaba dos caras: justificar la desigualdad de clases en virtud de las capacidades y méritos proveía una base de estabilidad lejos de la volátil voluntad general; convertir el espíritu y la razón en el centro de la educación y la cultura, dotaba de sentido toda la empresa política del Estado, pues era en vista de realizar las potencialidades humanas y llevar adelante la obra de la civilización que se justificaba un nuevo orden político. Esta tensión parece atravesar de parte a parte el pensamiento de Cousin y su escuela ecléctica en sus aspectos esenciales: su método de observación y reflexión; su comprensión de la historia de la filosofía y su concepción del aparato educativo.

4.2.1. Método histórico, método filosófico y doctrina: eclecticismo, psicología y espiritualismo

La filosofía de Victor Cousin puede ser interpretada como una síntesis de tres componentes básicos: 1) revisión histórica de la filosofía, 2) reflexión filosófica sobre la conciencia y sus distintas potencialidades, y 3) teoría sobre la razón como fuerza activa en los individuos, en la historia del género humano y en Dios. La revisión histórica de la filosofía se resuelve para Cousin en método histórico, al cual llama *eclecticismo* en un sentido estricto. La reflexión filosófica, a su vez, va a asumir la forma de *psicología* en tanto que proceso metódico de observación aplicado a la conciencia. Finalmente, la teoría de la razón como agente que traspasa los ámbitos de lo individual, lo social y lo cosmológico, adopta el título de *espiritualismo*.

Estos tres componentes aparecen articulados en el discurso introductorio que Cousin diera en París, en diciembre de 1817, para su curso sobre las ideas absolutas de la Verdad, la Belleza y el Bien que impartiría durante 1818. Aunque el curso no fue publicado sino hasta 1836, con el título *Cours de philosophie de 1818 sur les fondements des idées absolues du Vrai, du Beau et du Bien* por Adolphe Garnier en la editorial Hachette, se le considera como una carta de nacimiento de la Escuela Ecléctica. En 1847 el curso es traducido al español por Nicolás Ramírez de Losada y luego es editado nuevamente por Didier et Cie., en 1853, con el título *Du Vrai, du Beau et du Bien* al

parecer con enorme éxito (en 1858 ha alcanzado ya 7 ediciones y tiene una nueva traducción española en 1873, esta vez por Manuel Mata y Sanchis, bajo el título *De lo verdadero, lo bello y lo bueno: curso de filosofía sobre el fundamento de dichas ideas absolutas*).

En ese momento, Cousin atravesaba una etapa decisiva de su carrera.⁹⁹ Después de haber logrado su ingreso a la Facultad de Letras, en 1810, entró en contacto con intelectuales y políticos que marcarían su carrera académica y sus posiciones políticas. Por una parte, se encontraban los maestros de Cousin, Pierre Laromigière (1756-1837) y Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845), quienes representaban dos variantes de una misma lectura revisionista de Locke y del sensualismo de Condillac. Laromigière sugería la idea del alma activa en contra de la tesis empirista sobre las sensaciones como origen de las ideas; Royer-Collard, por su parte, introducía la teoría del sentido común del filósofo escocés Thomas Reid para cuestionar la filosofía de Condillac y posteriormente intentaría rehabilitar a Descartes.

Por otra parte, se encontraban los círculos intelectuales organizados alrededor de Madame de Staël (1766-1817) y de Maine de Biran (1766-1824). Alrededor de la gran dama se reunieron las principales personalidades del grupo de Guizot y los doctrinarios, incluido el maestro de Cousin, Royer-Collard. Bajo la influencia de Madame de Staël se combinaba en este grupo una actitud de liberalismo no revolucionario con la recepción de la filosofía del idealismo alemán y el estímulo de una nueva filosofía francesa espiritualista. En la órbita de Maine de Biran giraban, a su vez, personalidades como los hermanos Cuvier, el barón Degérando¹⁰⁰ y, de nuevo, François Guizot y

⁹⁹ Para todo lo relativo a la biografía de Cousin, la relación con sus maestros y condiscípulos hemos consultado: (Simon, 1887) (Vermeren, 2009) (Macherey, 1991).

¹⁰⁰ Joseph Marie Degérando (1772-1842) publicó en 1802 una obra muy importante para la formación de Cousin como filósofo e historiador de la filosofía, a saber: *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, en 4 volúmenes. En el tercer volumen de esta obra Degérando se refiere al *eclecticismo* y al *sincretismo* como formas que la filosofía adopta en el período helenístico pues este periodo se inclinaría por mezclar o crear alianzas entre las diferentes escuelas filosóficas griegas. Así establece Degérando la distinción entre estas dos formas de fusión de sistemas filosóficos: “L'Eclectisme est un choix éclairé qui permet d'emprunter à divers systèmes ce qu'ils ont de bon et d'utile pour en former un tout homogène; le Syncretisme est un mélange aveugle qui réunit au hasard, les notions empruntées çà et là, pour en, composer un tousans harmonie et sans accord” (Degérando, 1823, pág. 118). Uno de los filósofos helenísticos que habría representado al Eclecticismo, como secta filosófica, sería Potamon de Alejandría, un personaje mencionado por Diógenes Laercio en el proemio de *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Degerando cita a Diógenes Laercio: “Mais depuis peu une nouvelle secte *Eclectique*, ou, si l'on peut dire ainsi *élective* a été introduite par Potamon d'Alexandrie qui a choisi dans chaque secte ce qui lui a paru le plussage”. Puede confirmarse el uso de la palabra ecléctico-a en el texto original de Diógenes Laercio en griego: “Ἐτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτικὴ τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἐκάστης τῶν αἰρέσεων. (Vidas, proemio,

Royer-Collard. En este círculo, un Cousin de 24 años se familiarizó con la filosofía de Leibniz y se sumergió precisamente en el problema del yo como fuerza activa que se reconoce a sí misma.¹⁰¹

Tampoco puede pasarse por alto que cuando Cousin dictó su curso sobre las ideas de la Verdad, la Belleza y el Bien, recientemente había realizado su primer viaje a Alemania con el objetivo de conocer a los principales filósofos de aquella tierra que Madame de Staël había llamado “la nación metafísica por excelencia” (De l’Allemagne III 7). Allí conocería primero a Friedrich Schlegel en Frankfurt, luego a Schelling, y, en Heidelberg, entra en contacto con Hegel, con quien trabajó amistad.¹⁰² En “Souvenirs D’Allemagne. Notes d’un journal de Voyage”, Cousin relata su sensación de afinidad con Hegel donde resaltan tanto elementos políticos como filosóficos (Cousin, *Fragments et souvenirs*, 1857):

El señor Hegel ama a Francia, ama la revolución de 1789 y, por servirme de una expresión del emperador Napoleón, la cual el señor Hegel me recuerda con frecuencia, él también era Azul. Él es a la vez muy liberal y muy monarquista, y los dos sentimientos están en el más alto grado en mi corazón y en mi razón... (Cousin, 1857, págs. 79-80)

Y sin ocultar su desconcierto por la obscuridad de la filosofía hegeliana agrega:

Me presenta, en un lenguaje un tanto más escolástico de lo apropiado, una masa de proposiciones generales más audaces y extrañas las unas que las otras, las cuales hicieron sobre mí el efecto de las tinieblas visibles de Dante. No todo me fue ininteligible [...] había entre el señor Hegel y yo algo en común, una fe común en la filosofía, una común convicción de que existe o puede existir para el espíritu humano una ciencia verdaderamente digna de ese nombre, que no capta solamente la apariencia, sino la realidad de las cosas, que no obtiene solamente los sueños móviles de la imaginación humana, sino los caracteres intrínsecos de los seres. (págs. 79-80)

Así pues, para el final del año 1817 Cousin ya había ganado la titularidad de una cátedra en la Sorbona, se encontraba dentro de los círculos intelectuales donde convergía el liberalismo moderado impulsado por Guizot y estaba buscando en Alemania, si no la respuesta inmediata para renovar la filosofía francesa, al menos sí una orientación decisiva.¹⁰³

§ 21). Cousin alude precisamente al eclecticismo de los filósofos de Alejandría en su discurso inaugural de diciembre de 1817.

¹⁰¹ Main de Biran había escrito el artículo *Exposition de la doctrine philosophique de Leibnitz* para la *Biographie universelle* Editada por Louis-Gabriel Michaud entre 1811 y 1828. (Vermeren, Victor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado, 2009, pág. 61).

¹⁰² En este primer viaje también conoce a Schleiermacher en Berlín y a Goethe en Weimar (Cousin, *Fragments et souvenirs*, 1857).

¹⁰³ Sobre este punto no hay un acuerdo entre los comentaristas de la obra de Cousin. Patrice Vermereen observa una deuda innegable de Victor Cousin con filósofos alemanes como Leibniz, Kant, Fichte y Hegel, aunque su

Para Cousin la dificultad no residía tanto en encontrar un equilibrio entre la rica filosofía especulativa alemana y las inclinaciones empiristas de la filosofía francesa reciente, como en resolver un problema global de la cultura moderna. Ese problema era, como en el caso de Guizot, entender la naturaleza misma de la modernidad y de sus crisis, ahora filosóficamente consideradas.¹⁰⁴ Por tal razón era necesario un método histórico que permitiera reconstruir el proceso mediante el cual la filosofía moderna se constituyó y proyectar un futuro viable a partir de allí. Sin duda alguna Hegel parece estar presente bajo esta búsqueda. Lo cierto es que Cousin encuentra en Descartes al gran responsable del desencadenamiento del proceso, puesto que con él había fraguado un verdadero método filosófico, base de toda la ciencia. Ese método no era otro que la *reflexión*, esto es, la observación rigurosa que hace el pensamiento de sí mismo. La reflexión le permite a Descartes encontrar una verdad sobre la cual erigir la nueva doctrina cuyo fundamento es la evidencia irrefutable del acto de pensar y por lo tanto del propio espíritu humano. Así afirma Cousin: “Sí; la filosofía moderna es obra de Descartes; él fue quien le dio el espíritu que la anima y el método que forma y constituye su fuerza y poderío.” (1873, pág. 22). Es precisamente al método de la reflexión, del observarse el pensamiento a sí mismo hasta encontrar sus elementos básicos, las leyes que lo rigen y los procesos que genera, a lo que Cousin da el nombre de *psicología*, conocimiento del espíritu humano. Descartes ha puesto entonces a la psicología en el centro mismo de la filosofía moderna.

Más allá de Descartes la filosofía moderna se despliega en dos etapas: una de titubeos, descuidos, resbalones; otra, de radical aplicación del método filosófico, es decir de la reflexión y la psicología. A la primera etapa corresponden para Cousin los nombres de Spinoza, Malebrnache y sobre todo,

comprensión y su recepción sean defectuosas y mediadas por traducciones, interpretaciones y ediciones sesgadas (Vermeren, Victor Cousin. *El juego político entre la filosofía y el Estado*, 2009, págs. 51-70). Para Pierre Macherey, Cousin encuentra en los alemanes una inspiración y una orientación fundamentales, pero se planteaba la necesidad de que el espiritualismo francés no se convirtiera simplemente en una copia de sistemas alemanes (Macherey, 1991, págs. 29-49). Jacques Billard sostiene que las preocupaciones fundamentales que Cousin desarrolla en su filosofía ya estaban formadas antes de conocer la filosofía alemana (Billard, 1998, págs. 18-19).

¹⁰⁴ “Reconozcámoslo con franqueza y con dolor: el siglo XVIII ha aplicado el análisis á todas las cosas sin piedad y sin medida. Ante su tribunal ha citado y hecho comparecer todas las doctrinas y todas las ciencias: ni la metafísica que le precedió con todos sus imponentes sistemas, ni las artes con su prestigio, ni los gobiernos con su vieja autoridad, ni las religiones con su magestad, nada, nada encontró gracia ante él. Aunque entreveyó los abismos en cuyo fondo precipitó á la filosofía, arrojóse en ellos con un valor que no estaba exento de grandeza, pues la grandeza del hombre consiste mas en lo que él cree verdad que en el hombre mismo. El siglo XVIII desencadenando las tempestades hizo marchar á la humanidad sobre montes de ruinas, y al propio tiempo que proclamaba el culto dé la Diosa Razón, rodaba en el cadalso la cabeza del descendiente de Carlo-Magno y San Luis”. (1873, págs. 28-29).

Leibniz. A la segunda etapa, en cambio, pertenecen los filósofos del siglo XVIII: John Locke y Condillac, el escocés Thomas Reid y, de manera preponderante, los alemanes: Immanuel Kant¹⁰⁵ y Fichte. Este proceso no puede entenderse simplemente como un progreso lineal. Antes bien, existe en su base misma, es decir, en Descartes y su duda metódica, una ambivalencia profunda e inerradicable. Desde luego que la filosofía moderna representa para Cousin un progreso del ser humano frente al dogmatismo medieval; pero al mismo tiempo representa la presencia continua de la incertidumbre, la duda y los extravíos. En consecuencia, el siglo XVIII presenta una imagen que inspira simultáneamente una profunda admiración como conquista definitiva de la reflexión filosófica rigurosa y evoca los terribles excesos del caos. “El siglo XVIII –escuchamos a Cousin– desencadenando las tempestades hizo marchar a la humanidad sobre montes de ruinas, y al propio tiempo que proclamaba el culto de la Diosa Razón, rodaba en el cadalso la cabeza del descendiente de Carlo-Magno y San Luis” (1873, pág. 29).

Igual que Guizot veía en la Revolución Francesa un momento de ruptura definitiva con el Antiguo Régimen que había destruido la sociedad estamental aproximando a los hombres en sus condiciones de vida, sus aspiraciones y sus vínculos, Cousin veía en el siglo XVIII un momento de cuestionamiento radical de las creencias tradicionales que ponía al hombre en una condición tan precaria como aquella que habría experimentado ya con la caída del Imperio Romano. Ese desorden, esa oscuridad, ese desconcierto sin embargo estaba preñado de luminosidad. Escuchemos de nuevo al talentoso orador: “El siglo XVIII ha sido la edad de la crítica y de las destrucciones, el siglo XIX debe ser el siglo de las rehabilitaciones inteligentes. Al siglo XIX pertenece el encontrar en un más profundo análisis del pensamiento, los principios del porvenir y cuando le rodean ruinas por doquiera, alzar un edificio que pueda reconocer y aprobar la sana razón” (1873, pág. 29).

De esta forma volvemos al método histórico y con él al concepto de *eclecticismo*. Entender las ruinas como algo más que intentos fallidos, para seguir con la metáfora de Cousin, es el objetivo central del método histórico. Para hacerlo debe captar cada ruina como un paso, un esfuerzo o un

¹⁰⁵ Sobre las lecturas kantianas de Cousin escribe su biógrafo y discípulo, Jules Simon, en otra de las fuentes conocidas en la Nueva Granada: “Alemania le atraía, como un país nuevo y desconocido del cual se decían maravillas. Aprendió alemán, aunque no lo supo bien jamás, y se puso a descifrar a Kant, con infinitas dificultades, no en el texto sino con el latín bárbaro de Born. Estaba aún en su desciframiento cuando puso la filosofía de Kant en su programa. Aunque no la había leído, la adivinaba” (Simon, 1887, pág. 19). Simon hace referencia a la traducción al latín de la obra de Kant en cuatro volúmenes por parte de Friedrich Gottlob Born, publicada entre 1796 y 1798.

vestigio del pensamiento en su movimiento permanente. El futuro de la filosofía y de la ciencia depende en gran medida para Cousin de la posibilidad de interpretar todo el proceso de surgimiento de la filosofía moderna hasta su momento crítico en el siglo XVIII, cuando el empirismo y el criticismo kantiano parecen haber minado toda posibilidad de instancias definitivas para el pensamiento, todo criterio absoluto de orden y estabilidad. El concepto de eclecticismo es interpretado por Cousin como respuesta a esta crisis filosófica de la modernidad, no como mezcla arbitraria de sistemas o doctrinas, sino como método histórico que permite comprender el proceso de la filosofía a lo largo de los siglos.

Sin embargo, no podemos perder de vista que Cousin no hace un mero trabajo de historización de la filosofía. De nuevo, el paralelo con Guizot se impone de cierta manera. Lo que este tipo de autores está buscando es formular procesos de largo plazo los cuales requieren un esfuerzo de abstracción que remonta los hechos particulares, los individuos y las escuelas filosóficas específicas. Guizot le da el nombre de civilización y de democracia a los procesos constitutivos de la modernidad. Para Cousin es la *reflexión* del espíritu sobre sí mismo, convertida en la ciencia de la psicología, lo que articula la historia de la filosofía moderna. El eclecticismo reconstruye la historia en virtud de la cual la filosofía se erige a sí misma como indagación del espíritu humano y se convierte en método riguroso de estudio; pero sobre todo, va a permitir que la filosofía presente sus frutos unificados alrededor de una verdadera doctrina en permanente construcción: el espiritualismo. Allí encontramos el núcleo de todo el discurso de Cousin, como él mismo lo aclara en el prólogo a la edición de 1853:

Nuestra verdadera doctrina, nuestra sola y única bandera es el ESPIRITUALISMO, esa filosofía tan sólida como valerosa, que comienza con Sócrates y con Platón, que el Evangelio ha esparcido por el mundo, que ha sido puesta por Descartes bajo las formas severas del génio moderno, que en el siglo XVII es una de las glorias más brillantes de la patria, que perece juntamente con la grandeza nacional en el siglo XVIII que en el presente Royerd-Collar la rehabilita en las enseñanzas públicas, mientras que Chateaubriand y Madama Stael la encarnan y esculpen en la literatura y en las artes. [...] Ella enseña la espiritualidad del alma humana, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, la obligación moral, la virtud desinteresada la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad; además nos presenta los límites de este mundo terrestre y perecedero, nos muestra un Dios autor y tipo de la humanidad, quien después de haberla criado por un fin excelente [sic], justo y benéfico, no la abandonará en el desenvolvimiento prodigioso de su destino. Esta filosofía es la aliada natural de todas las buenas causas, ella sostiene el sentimiento religioso, ella secunda el arte verdadero, la poesía digna y levantada, la perfecta literatura, ella es el apoyo del derecho, ella rechaza lo mismo la demagogia y la anarquía, que el despotismo y la tiranía, ella enseña a todos los hombres a respetarse y amarse, y por último, ella conduce poco a poco las sociedades

humanas a la verdadera república, ese sueño dorado de todas las almas levantadas y nobles y que en nuestros días solo puede realizar en Europa la monarquía constitucional. (1873, pág. 15)

El espiritualismo de Cousin se presenta claramente como el sustento filosófico de lo que para Guizot era fundamental demostrar: que más allá de la voluntad popular o los intereses individuales, debía existir un referente superior que permitiera entender los procesos civilizatorios e idear mecanismos de gobierno para la nueva condición democrática de la sociedad moderna. Esa instancia va a encontrarse en la Razón y el Espíritu, los cuales, gracias a todo el proceso histórico de la filosofía, hemos aprendido a conocer.

En el curso de 1817-18 Cousin se concentra en presentar las ideas absolutas de la Verdad, la Belleza y el Bien como principios fundamentales del espíritu que a cada paso los sistemas filosóficos han contribuido a perfilar y poner a prueba. En primer lugar, mostrará que en efecto existen principios universales que no pueden explicarse por causas o necesidades empíricas y que nos introducen a la principal problemática filosófica, esto es, el conocimiento del espíritu y la razón. También se ocupará de mostrar, en contra de Kant, que la razón no puede delimitarse al sujeto y su autoconsciencia.¹⁰⁶ Más allá de la conciencia de sí mismo y de las representaciones del sujeto, los principios espirituales poseen una existencia autónoma y absoluta. Causa, substancia, tiempo, espacio o infinito “han sido desde el primer día y serán hasta el último, omnipotentes, necesarios e irresistibles. La convicción que entrañan es siempre absoluta, solamente que no va siempre acompañada de un conocimiento claro” (Cousin, *De lo verdadero, lo bello y lo bueno: curso de filosofía sobre el fundamento de dichas ideas absolutas*, 1873, pág. 71). Una vez sentado el carácter metafísico de los principios espirituales, se presenta a Dios como garante y principal fundamento de la Verdad absoluta y también las ideas de Belleza y Bien deberán poseer “alguna cosa de absoluto” para que sea posible en realidad tanto una Estética o teoría de las artes, como una ciencia moral. Pero el argumento sobre cómo el espíritu es el poder soberano de la historia y

¹⁰⁶ “En efecto, cuando hablamos de la verdad de los principios universales y necesarios, no creemos que ellos sean verdaderos sino por nosotros, nosotros les creemos verdaderos en sí mismos, y verdaderos aun cuando nuestro espíritu no esté en disposición de concebirlos. Les consideramos como independientes de nosotros mismos, y nos parece que se imponen a nuestra inteligencia por la fuerza y la verdad que en ellos reside. Así, por ejemplo, expresar (sic) fielmente esto que pasa en nosotros, sería destruir la proposición de Kant, y en lugar de decir con él: estos principios son las leyes necesarias de nuestro espíritu, pues que no tienen ningún valor absoluto fuera de nuestro espíritu, deberíamos decir antes: estos principios tienen un valor absoluto en sí mismos, ved aquí por qué no podemos menos de creer en ellos” (Cousin, *De lo verdadero, lo bello y lo bueno: curso de filosofía sobre el fundamento de dichas ideas absolutas*, 1873, pág. 76).

debe serlo en la sociedad moderna, se desarrollará por completo en las lecciones sobre historia de la filosofía que impartió en la Sorbona entre 1828 y 1829.

4.2.2. Filosofía e historia

Recordemos que después del asesinato del duque de Berry, el 13 de febrero de 1820, existe una reacción conservadora encabezada por los ministerios de Richelieu y Villèle, bajo la autoridad de Luis XVIII. En ese año Guizot es expulsado del Consejo de Estado, junto con Royer-Collard. En 1822 la reacción alcanza la Academia de París y son expulsados Guizot, que entonces estaba dictando su curso sobre la *Historia de los orígenes del gobierno representativo*, y Cousin, que había dictado un curso sobre la filosofía moderna del siglo XVIII en 1820 y editaría entre tanto las obras completas de Proclo (6 Vols. Ed. Pichon et Didier, 1820-1827), Platón (13 Vols. Ed. Pichon et Didier, 1822-1840) y Descartes (11 Vols. Ed. Pichon et Didier, 1824-1826). En 1828 el ministerio de Martignac, con Carlos X en el poder, les devuelve a Guizot y a Cousin sus cátedras respectivas. Como ya vimos, Guizot se dedicó entonces a la *Historia de la civilización en Europa*, mientras que Cousin dictaba su resonante *Introduction à l'histoire de la philosophie*, compuesta por trece lecciones impartidas a partir del 17 de abril de 1828. Al año siguiente dictaría su *Cours d'histoire de la philosophie*. Estos cursos fueron publicados en tres volúmenes en 1829 y de nuevo en 1841 por la editorial Pichon et Didier. Manuel Ancízar conoció bien estas lecciones y las relaciona como fuentes directas de sus *Lecciones de psicología* (1851, pág. I).

Hombro a hombro con Guizot, Cousin trabaja para mostrar la coherencia entre los principios fundamentales del espíritu y la historia entera de la civilización.¹⁰⁷ La filosofía, que explica la naturaleza y los principios espirituales, contiene a la historia. La historia, a su vez, no es otra cosa que el desenvolvimiento del espíritu y sus potencialidades a través del tiempo. Esta correspondencia entre filosofía e historia parte de la comprensión del espíritu humano en términos de causa efectiva y fuerza activa que se manifiesta interiormente, a través de la conciencia, y exteriormente, a través del lenguaje, el cuerpo y las acciones.¹⁰⁸ La *psicología* nos ayuda a

¹⁰⁷ Cousin inisitará: "Este es sobre todo un curso de método; y el método que presidirá estas lecciones, lo repito, es la identidad de la psicología y de la historia" (Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*. Introduction a l'histoire de la philosophie, 1841, pág. 62).

¹⁰⁸ Para Patrice Vermeren esta tesis representa el retorno a Leibniz en contra de Descartes y del sensualismo de Condillac y los ideólogos franceses por igual. Por una parte, el yo no podía pensarse como una sustancia autosuficiente en la forma en que era concebida por Descartes. Pero por otra parte, tampoco podían entenderse los fenómenos internos del espíritu como reflejos pasivos de estímulos externos ni convenciones socialmente

comprender el espíritu humano como fuerza que se manifiesta en cada individuo. Pero al pasar del análisis del sujeto al análisis de la especie humana, entonces es la historia la que opera, pues ella se define como “desarrollo de la especie humana en el espacio y el tiempo”. Y sin embargo, nada puede haber en la historia que no esté de algún modo ya prefigurado en el espíritu humano. Antes bien, Cousin formula el concepto de *necesidad histórica* para explicar que los contenidos espirituales a los cuales accede la filosofía mediante el análisis y la observación de la conciencia (la psicología), se reflejan inexorablemente en el proceso de la civilización.

Cuanto hay en la naturaleza humana, pasa pues al movimiento de la civilización: (...) cuanto es fundamental en la naturaleza humana; pues la virtud de la historia consiste en desviar lo que no sea necesario, esencial y fundamental. Le pertenece solamente cuanto es digno de subsistir y de dejar tras de sí una cierta memoria. (...) Nada permanece sino lo necesario. Y la historia solo se ocupa de lo que dura, de lo que durando se organiza, se desarrolla alcanza existencia histórica. Así como la naturaleza humana es la materia de la historia, la historia, por decirlo así, es el juez de la naturaleza humana, y el análisis histórico es la contraprueba decisiva del análisis psicológico. (1841, pág. 32)

La cita nos revela también que si la historia refleja el espíritu humano, en reciprocidad funciona como el torno de un alfarero, moldeando y formando, suprimiendo todo lo que sobra para que surja una pieza unitaria. La acción temporal de la historia efectúa una organización y una delimitación de lo esencial de la naturaleza humana a través de una serie de supresiones, declives, desviaciones y olvidos. Es en este sentido que la historia se erige en juez de la naturaleza humana, pues decide entre lo que debe permanecer y lo que debe suprimirse; discierne lo que merece ser recordado de lo que debe hundirse en el olvido.

Si Guizot enfocaba su historia de la civilización en Francia y Europa desde el punto de vista de la historia de las instituciones sociales y políticas, Cousin enfocaba su historia de la filosofía desde el punto de vista del progreso espiritual del ser humano. La filosofía representaba en ese proceso el elemento superior de la naturaleza humana: “el elemento interno, el elemento abstracto, el elemento ideal, el elemento reflexivo, la conciencia más viva y más alta de una época” (1841, pág. 70). En la filosofía quedaban comprendidos todos los principios fundamentales o ideas que desde el espíritu humano impulsaban el progreso de la civilización. Lo verdadero y lo útil, lo justo y lo bueno, la belleza, la intuición de Dios y finalmente la intuición del espíritu mismo, sus

establecidas, como creyeron los sensualistas. En cambio, se extrae de la matriz leibniziana el concepto de “sustancia” y de alma como *fuerza* que se desarrolla en virtud de su propia configuración esencial (2009, págs. 63-71).

movimientos y sus leyes, son los principios motores del progreso. El principio de lo verdadero y lo útil conlleva la observación de fenómenos que está en la base de la ciencia, la técnica y la industria; la idea de lo justo produce la organización política equitativa en el Estado; el principio de la belleza genera el desarrollo de las artes, la poesía y la literatura; la intuición de Dios está en la raíz de la religión. Pero la historia de la industria, de la política, del arte o de la religión sólo son para Cousin aspectos parciales de una historia que estudiase el desarrollo de los elementos del espíritu humano en el tiempo.

Esa es precisamente la historia de la filosofía. Ésta debe adquirir, para Cousin, las dimensiones de una épica autorrealización del espíritu, en la cual nada puede haber de arbitrariedad abstracta, pero tampoco de indiferente secuencia cronológica de datos. La historia de la filosofía debe relatar un proceso filosófico unitario que se hace palpable a través de los hechos, pero que no hace más que confirmar lo que la filosofía, a secas, puede y debe establecer sobre la naturaleza humana. Aquí observamos las dos caras de una misma moneda: el *sistema* de la filosofía, en tanto que análisis de los distintos elementos del espíritu humano, se ve realizado mediante la *historia* de la filosofía, entendida como despliegue temporal de esos mismos elementos fundamentales. La filosofía y la historia son idénticas, entonces, en la medida en que representan un mismo *sistema de la razón humana*.

La historia de la razón humana, o la historia de la filosofía, será algo razonable y filosófico. Será la filosofía misma con todos sus elementos, con todas sus relaciones, con todas sus leyes; es decir, la filosofía en su desarrollo interior, representada en grande y con caracteres brillantes, en manos del tiempo y de la historia, realizada en la progresión visible de la especie humana (Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction a l'histoire de la philosophie, 1841, pág. 107)

Cousin va, sin embargo, más lejos aún. Es contundente al afirmar que en realidad toda la historia de la civilización se encuentra dominada por una lógica que va más allá de todo individuo o de toda época. El espíritu mismo del ser humano junto con todos los contenidos que le subyacen y que la psicología estudia, se encuentra absorbido por una Razón universal, absoluta e infinita que se identifica finalmente con Dios. Esta Razón impersonal y objetiva es la que produce las ideas que están presentes en el espíritu humano, esto es, la de la Verdad, el Bien y la Belleza. Cousin explica que la Razón opera mediante una síntesis de dos ideas esenciales: la idea de unidad y la idea de multiplicidad, de manera que ya no se trata de una oposición simple y llana o de un dualismo, sino de una dinámica en virtud de la cual la idea de unidad (el ser, lo absoluto, lo infinito)

se desarrolla a través de la idea de la multiplicidad (el fenómeno, lo relativo, lo finito).¹⁰⁹ De esta manera, no es el espíritu humano lo que produce las ideas fundamentales para el desarrollo de la civilización, sino es directamente esta Razón superior e impersonal lo que constituye el espíritu humano y todos sus contenidos esenciales. Dicho de otro modo, el espíritu humano participa de la Razón absoluta, pero no la abarca enteramente, ni mucho menos la produce.¹¹⁰ Las representaciones humanas de las ideas absolutas son elaboraciones parciales, resultado de juicios limitados por la conciencia humana, pero deben ser cuidadosamente diferenciadas de las ideas en tanto contenidos directos de la Razón.

Allí se encuentra precisamente la explicación cousiniana del error como parcialidad y finitud de la conciencia humana. Aunque no logramos captar las ideas en su naturaleza absoluta, sí podemos captar aspectos parciales de ellas en tanto que participamos de la Razón absoluta y nuestro espíritu procede directamente de ella. De manera que el error no es simplemente un fracaso o una imposibilidad, sino una condición y un motor del proceso histórico del espíritu humano en su progreso. El carácter procesual de nuestro espíritu nos lleva paulatinamente a una búsqueda de complementariedades entre aquellos errores o, más exactamente, verdades e ideas incompletas. Fuera de este camino, para Cousin no existen sino otros dos: el completo misticismo que no logra desarrollarse como conocimiento científico o filosófico, entregándose por completo a la intuición divina; o el escepticismo que nos condena a meros conocimientos fragmentarios, unilaterales y opuestos entre sí.

Llegados a este punto podemos comprender que lo que Cousin intenta con el Eclecticismo es construir una interpretación de la filosofía como guía del proceso de civilización y relatar una historia de la filosofía que “demuestre” precisamente ese papel. Por eso la historia debe volverse filosófica y la filosofía debe realizarse mediante la historia. Más allá de todas las sutilezas teóricas por las que se ve obligado a discurrir, la originalidad de Cousin quizás pueda verse en que no perdió de vista lo que estaba en juego. Al erigir la Razón absoluta como verdadera función del progreso, lograba justificar la necesidad de una etapa histórica que realizara las ideas de la verdad,

¹⁰⁹ “El resultado de todo aquello es que los dos términos, así como la relación de generación que ata el segundo [la multiplicidad] al primero [la unidad], y que en consecuencia lo vincula sin cesar, son los tres elementos integrantes de la razón” (Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction a l'histoire de la philosophie*, 1841, pág. 127).

¹¹⁰ “La razón no es, pues, individual; ella no es nuestra, no nos pertenece, no es humana” (Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction a l'histoire de la philosophie*, 1841, pág. 131).

la belleza y el bien, purgándolas no obstante de todo radicalismo. A fin de cuentas no se trataba solamente de luchar contra posiciones escépticas del criticismo kantiano o del sensualismo de Locke y Condillac. La tarea también era mover la fe religiosa y las visiones conservadoras de la sociedad, hacia posiciones más liberales y laicas que permitieran asimilar las nuevas aspiraciones de la sociedad moderna.

Al relatar la historia de la filosofía y de la humanidad como un todo orgánico, como un despliegue vital que nos llevaba indefectiblemente al cumplimiento de un destino, intentaba mostrar que con el siglo XIX se abría una época histórica en la cual debía superarse todo tipo de unilateralidad.¹¹¹ El absolutismo, igual que la Revolución, eran periodos históricos en los cuales precisamente la unilateralidad de los principios y las ideas había triunfado. Aunque estos momentos de la historia habían contribuido con el proceso general (configurando la unidad y la autoridad nacional, el uno, y reclamando la participación popular en el poder, la otra), sin embargo estaban ya agotados. Para Cousin, el Eclecticismo era la manifestación filosófica de un proceso que se desenvolvía simultáneamente en la realidad política y social. La Constitución francesa de 1814, otorgada por Luis XVIII después de la derrota de Napoleón, era vista por nuestro autor como una muestra de que se estaba configurando en Europa un periodo de armonización o de equilibrio entre principios opuestos: el de la autoridad central y el de la participación democrática. Aunque se trataba de una monarquía, en efecto, existían elementos “revolucionarios”, como el reconocimiento de algunos los derechos de la Declaración de 1789 y la elección de una Cámara de Diputados, así fuese por votación censitaria cada 7 años.

Pero, gracias a Dios, todo anuncia que el tiempo, en su marcha irresistible, reunirá poco a poco todos los espíritus y todos los corazones junto con la inteligencia y el amor de esta constitución que contiene a la vez el trono y el país, la monarquía y la democracia, el orden y la libertad, la aristocracia y la igualdad, todos los elementos de la historia, del pensamiento y de las cosas. (Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction a l'histoire de la philosophie*, 1841, págs. 432-433)

Si el camino de progreso había sido guiado por la filosofía y la Razón a través de momentos sucesivos y unilaterales, había llegado el momento de que la filosofía, bajo la escuela del

¹¹¹ La historia humana recorre necesariamente tres etapas sucesivas: la contemplación de lo infinito, durante la Antigüedad y parte de la Edad Media; la conciencia de lo finito, la naturaleza, la libertad humana, la industria y el comercio, especialmente durante los siglos XVII y XVIII; y finalmente, el reconocimiento de la síntesis entre lo finito y lo infinito, durante el siglo XIX, con el triunfo de la monarquía constitucional.

Eclecticismo, guiara urgentemente el proceso hacia la complementariedad y el equilibrio.¹¹² En ese nuevo momento histórico, la Razón universal debía ser soberana, pero al igual que en la visión que tiene Guizot del gobierno representativo, su poder sólo podía consistir en la moderación y el equilibrio que la variedad de las ideas y las escuelas ejercían entre sí. Ahora bien, el poder de la moderación y el equilibrio de una Razón que acoge la unidad y la multiplicidad, no se ejerce en abstracto. Requiere de un aparataje efectivo. Allí encontramos el vínculo entre la filosofía y la educación.

4.2.3. Filosofía y educación

El interés de Cousin por la filosofía no era puramente filosófico. No le interesaba la filosofía abstraída de las circunstancias sociales y políticas de su momento. Por el contrario, el análisis de la conciencia humana, del carácter objetivo de las verdades absolutas y de la forma en que nuestro pensamiento puede conocerlas, era para él un poderoso instrumento que debía ayudarnos a comprender la naturaleza de nuestro espíritu y su desarrollo en el tiempo, como ya hemos visto. Más allá de esa labor de conciencia histórica y política de la modernidad, la filosofía también cumplía para Cousin un papel importante en el estado de cosas efectivo, puesto que ella brindaba las bases necesarias para construir el orden institucional educativo. En un discurso de Cousin que Ancízar conoció bien, la educación es definida como un *poder público* (no un derecho natural individual, ni una empresa privada), esto es, como una verdadera función social de formación, cohesión y armonización de todos los ciudadanos, de la cual el Estado debe por tanto responsabilizarse plenamente (Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, 1844, págs. 6-8).

¹¹² Cousin concluye su Introducción con palabras emotivas sobre el sentido y la misión del eclecticismo como escuela filosófica que entiende su papel en la historia política del Francia como superación de la crisis de la modernidad: “La consecuencia de todo aquello, Señores, es que si la constitución y las leyes francesas contienen todos los elementos opuestos fundados en una armonía que es el espíritu mismo de esta constitución y estas leyes, el espíritu de esta constitución es (perdón la expresión) un verdadero eclecticismo. Este espíritu, en su desarrollo, se aplica a todas las cosas. Ya se refleja en nuestra literatura, la cual contiene dos elementos que pueden y deben ser ensamblados, la legitimidad clásica y la innovación romántica. Sin perseguir todas las aplicaciones, me pregunto si, cuando todos los contrarios viven y viven bien ensamblados, le es posible a la filosofía escapar al espíritu general; me pregunto si la filosofía puede no ser ecléctica cuando todo lo es alrededor suyo... El eclecticismo no existe si es vivamente atacado por el doble pasado filosófico que se debate aún entre nosotros, pues precisamente es un presentimiento y un presagio del porvenir. El eclecticismo es la moderación en el orden filosófico; y la moderación que no puede nada en los días de crisis es una necesidad apremiante” (Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*. Introduction a l'histoire de la philosophie, 1841, págs. 433-434).

Podemos señalar dos pilares fundamentales sobre los cuales se erige la política educativa de Cousin. El primero de ellos es la distribución diferenciada de la educación en la sociedad, de acuerdo con criterios de clase y posición. El segundo, es la organización de la Universidad como institución consagrada al ejercicio del pensamiento libre, con preponderancia de las humanidades y las ciencias, independiente de la Iglesia y del poder Ejecutivo, cuya dignidad consiste en estar a la cabeza de todo el sistema educativo. Veamos.

La psicología daba la pauta para distribuir diferenciadamente la educación entre la población. En el artículo titulado “Du premier et du dernier fait de conscience, ou de la spontanéité et de la réflexion”, Cousin explica que los conocimientos humanos pueden ser primitivos o desarrollados (Fragmentes philosophiques, 1838, págs. 354-368). Todo conocimiento primitivo es producto de la *espontaneidad* y todos los conocimientos desarrollados son producto de la *reflexión*. La espontaneidad no es más que la conciencia natural que reconoce intuitivamente las verdades espirituales, pero sin desarrollarlas: su saber es sintético, indeterminado y oscuro, pero al mismo tiempo está dado sin el esfuerzo de la voluntad o del método. Inversamente, la reflexión es el proceso mediante el cual la conciencia se observa a sí misma y regula su propio proceso de conocimiento: discierne, analiza, construye metódicamente sus verdades, se contempla como sujeto y objeto de conocimiento al mismo tiempo. No obstante lo cual, no hay nada que la reflexión desarrolle que no preexista ya de manera espontánea en la conciencia. De manera categórica afirma Cousin que la reflexión no crea ni aporta nada con respecto a las verdades que subyacen de antemano en la conciencia (1838, pág. 361). Estas verdades son la certeza de sí mismo, del yo; la certeza de la multiplicidad que me rodea como universo de objetos (no-yo); y el reconocimiento de que existe no sólo lo finito (el yo y los objetos; la unidad y la pluralidad), sino también lo infinito que los contiene y los produce como causa última de todo lo que existe (Dios). De suerte que los filósofos no hacen más que desarrollar analíticamente lo que todos los seres humanos ya saben intuitivamente y de manera obscura, aquella trinidad espiritual entre lo uno, lo múltiple y la relación que los abarca a los dos; o, con otras palabras, el yo, el mundo externo y Dios.

Sin embargo, la claridad obtenida mediante la reflexión filosófica brinda al ser humano un “saber mejor lo que ya sabía”, a partir del cual puede ejercer con mayor eficacia sus facultades

espirituales.¹¹³ Así pues, lo que a primera vista parece una actividad superflua, pues no produce algo sustantivamente nuevo, termina por convertirse, a la postre, en un factor decisivo del desarrollo individual y colectivo de los individuos. Sólo en la medida en que cada persona desarrolla sus capacidades reflexivas, alcanza la madurez. Otro tanto ocurre con la sociedad, dado que el grado de civilización de un periodo histórico o de un determinado pueblo dependerá directamente del grado de desarrollo de la reflexión que se haya alcanzado entonces y de las instituciones que a partir de ella se generen.

La psicología produce de esta forma un principio de complementariedad entre el saber natural, espontáneo, común al género humano entero; y el saber reflexivo, procesual, desarrollado a través del método sólo por algunos. En correspondencia con este principio, el sistema educativo divide y gradúa las instancias de aprendizaje de acuerdo con las personas a las cuales está destinada. De entrada, este principio plantea que el saber reflexivo de la ciencia y la filosofía no posee prioridad sobre el saber espontáneo o natural propio de todas las personas. Por el contrario, este último es en realidad la base de aquel, y, en consecuencia, el ejercicio educativo primordial debe orientarse hacia el fortalecimiento del saber natural. Al poner a la base del sistema educativo el fortalecimiento de los conocimientos primitivos o naturales, lo que se propone en realidad es una tarea de formación del *sentido común*, esencialmente moral y religioso, necesario para la cohesión social. La formación del sentido común debía ser aplicada sobre los sectores más amplios de la población y, en particular, sobre las clases populares. Como ha mostrado Patrice Vermeren, esta tarea es explícitamente planteada por Cousin, miembro del Consejo Real de Instrucción Pública, en los informes (encargados por Guizot, entonces ministro de Instrucción Pública) sobre la educación en Alemania (1831) y en Holanda (1836), instalada ya la Monarquía de Julio (2009, págs. 177-190). Lo que se propone finalmente es la construcción de un sistema educativo y un plan de estudios que consta de una escuela primaria (elemental y superior), sumada a una educación secundaria, a las escuelas normales públicas y, finalmente, a una educación universitaria.

¹¹³ “Los tres términos de la conciencia [yo, mundo externo, la relación] forman una síntesis primitiva más o menos confusa. A menudo el hombre se detiene allí, es el caso de la mayoría de los hombres; a veces logra escapar añadiendo el análisis a esta síntesis primitiva, la desarrolla mediante la reflexión, descubre el fenómeno complejo al someterlo a una luz que al esparcirse sucesivamente sobre alguno de los tres términos de la conciencia, los esclarece recíprocamente; ¿y adónde llega? El hombre sabe mejor aquello que sabía ya. Esa es toda la diferencia posible entre un hombre y otro” (Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction a l'histoire de la philosophie, 1841, pág. 157)

No sólo se obedecía a un principio de gradualidad que debía ser coherente con el proceso natural de desarrollo de las facultades humanas. También se trataba abiertamente de aplicar una premisa de diferenciación social, según las capacidades de cada individuo y su rol en la comunidad:

La instrucción primaria está hecha para todos; la instrucción secundaria para un pequeño número. Este número reducido es la aristocracia legítima y sin cesar renovada de la sociedad moderna. A esta aristocracia se debe el avance de todas las luces generales; es la encargada de inculcar felizmente, no los hábitos prematuros de tal o tal profesión, sean los que sean, sino el espíritu que hace al hombre y al ciudadano. (Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, 1844, págs. 51-52)

Dentro de esta lógica, la escuela primaria está orientada principalmente a la formación de las clases populares. Su eje fundamental es la educación moral y religiosa, junto con algunos contenidos elementales de ciencias naturales, geometría, historia, geografía y, aún, de dibujo lineal (proporcionados en la escuela primaria superior). La preponderancia del contenido religioso es todavía más urgente para los maestros formados en las escuelas normales, “puesto que es sobre todo el alma y el espíritu de los niños lo que un verdadero maestro debe formar” (Cousin, *Rapport sur l'État de l'instruction publiquée dans quelques pays de l'Allemagne*, 1833, pág. 393).

En contraste, las escuelas secundarias siguen un programa fundado en las humanidades, “es decir, el estudio de las lenguas y las literaturas de Grecia y de Roma, coronadas por el [estudio] de la literatura nacional”. El objetivo consiste en que los jóvenes más talentosos y con posiciones sociales más ventajosas (*aristocracia legítima*), reciban “la más rica cultura” y, sobre todo, “la verdadera belleza en todo género” que lo convertirán en un auténtico ciudadano (Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, 1844, págs. 52-53). A partir de este fundamento literario y estético, el estudiante de secundaria estará en capacidad de penetrar en las ciencias naturales, en las matemáticas y, finalmente, en la filosofía entendida como coronación de su proceso educativo.

La filosofía en fin, resumen de las humanidades, le enseñará lo que es verdaderamente el ser humano, aquellas leyes que gobiernan, sin saberlo, su espíritu y su corazón; lo que es el alma que siente latir en su interior; lo que es la santa ley del deber que no es nuestra y que se nos impone; esta libertad maravillosa que ha sido dada solo al hombre; esta razón que a pesar de sus imperfecciones y limitaciones, es capaz de concebir o de presentir el ser infinito, invisible a nuestros ojos, presente en el alma, creador y legislador, testigo de la virtud, juez del crimen, padre del hombre, supremo árbitro de las sociedades humanas. (Cousin, 1844, pág. 53)

El sistema educativo que Cousin contribuye ampliamente a diseñar durante la década de 1830 tiene como cierre a la universidad. Aquí también es notorio que Cousin se orienta por el modelo Alemán

de una universidad basada en la filosofía y como “lugar para el desarrollo del alto pensamiento especulativo”, a diferencia del enfoque profesionalizante del modelo francés napoleónico (Vermeren, 2009, págs. 191-195). Al mismo tiempo, Cousin y Guizot emprenden una tarea de reformas conducentes a recuperar el sentido republicano de la universidad que había sido otorgado durante la Revolución al erigir, en 1795, el Instituto Nacional de Francia como “el cuerpo representativo de la república de las letras”, símbolo de la unidad nacional y cuyo objetivo era “ilustrar la razón política y social de los miembros del cuerpo social” (Vermeren, 2009, págs. 200-201). Así se emprende la reorganización de la Academia Francesa y la fundación de la Academia de ciencias morales y políticas, a las cuales Cousin se encuentra vinculado desde 1830 y 1832, respectivamente.

Para Cousin la educación universitaria representa, pues, con toda evidencia una función social de civilización, pero también una función política en la medida en que la universidad permite comprender las fuerzas que mueven la historia y construir las formas de gobernar este proceso. La condición para que la universidad cumpla estas funciones consiste, sin embargo, en constituirla como un espacio de autonomía en el que la ciencia y la razón se despliegan libremente, sin que el poder Ejecutivo o la Iglesia se inmiscuyan en los asuntos del conocimiento. Ya no se tratará de controlar a los intelectuales y sabios a través de una institución dominada por el poder estatal o clerical. Paradójicamente, la universidad se convertirá en un verdadero poder público en la medida en que se configura como institución autónoma con responsabilidades y compromisos que la vinculan al orden político.¹¹⁴

Es dentro de este horizonte que la administración de la universidad se desvincula de los intereses políticos del poder Ejecutivo y de la tutela de la Iglesia. Guizot crea una asamblea de sabios que deben elegir, a su vez, a los nuevos miembros de la Academia. Cousin propone un sistema que rompa con el principio de fidelidad al poder ejecutivo como criterio de reclutamiento de docentes. En su lugar, concibe desde 1817 un sistema de competencia (basado en el de la Universidad de Jena) entre jóvenes doctores docentes, precariamente pagados, para obtener una plaza en la

¹¹⁴ “La política del ministro de Instrucción Pública se basa en este simple análisis: los espíritus encadenados siempre se revuelven contra los excesos de la autoridad. Démosles un gobierno autónomo y estarán reconocidos en la sociedad. La existencia de lazos más o menos estrechos, más o menos aparentes, unirá al poder civil a las corporaciones de eruditos y profesores de universidad, y el Estado extraerá el doble de beneficio de atraerse a los pensadores [...] y de aprovechar las fuerzas nuevas que ponen a disposición de la sociedad y de los servicios que le prestan”. (Vermeren, Victor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado, 2009, pág. 201).

universidad. Los concursos, premios y publicaciones serán decisivos para determinar el mérito de los docentes reclutados, pero simultáneamente se convertirán en instrumentos que reglamentan temas y formas de investigación con sesgos particulares (Vermeren, 2009, págs. 177-198).

La universidad también debe producir los programas de enseñanza de las escuelas primaria, secundaria y normal. Especialmente, deben organizarse los programas de filosofía destinados a la educación secundaria, basándose en presentaciones sistemáticas en las cuales todos los sistemas filosóficos parciales sean complementarios entre sí, justamente en el modelo que el eclecticismo representaba. Este control de la universidad sobre la educación primaria y secundaria era parte de su función social esencial, puesto que allí se ponía en juego la cohesión de la comunidad política a partir de valores y saberes comunes (o su disociación, provocada por saberes peligrosos o resentimientos de clase). Por eso para Cousin es clara la diferencia entre la labor del filósofo profesional que investiga, discute o incluso se atreve a dudar en la soledad de su estudio o en los salones del Instituto y la enseñanza básica de la filosofía como una función pública que afecta masivamente a la juventud y debe por tanto ser regulada seriamente por el Estado.¹¹⁵

Puede apreciarse, por tanto, que en el caso francés, durante la Monarquía de Julio, la transformación de la razón autónoma en una función social institucionalizada en la universidad, resultaba indisociable de un proceso de posicionamiento y dominio de los círculos del doctrinarismo francés de Guizot y del eclecticismo de Cousin. Vermeren muestra contundentemente este proceso: Philip Damiron, Theodore Jouffroy, Charles Remusat, Barthelemy de Saint Hilaire, todos discípulos de Cousin, toman el control de la sección de filosofía en la Academia¹¹⁶, antes dominada por Destutt de Tracy y los ideólogos. También se trata de ocupar “los terrenos del intercambio verbal y la publicación” para promover temáticas específicas de estudio filosófico (Vermeren, 2009, pág. 211). Multitud de escritos, artículos de revistas, informes y discursos en la Academia son producidos por Cousin y sus allegados entre 1832 y 1845.¹¹⁷ Los temas de investigación dominantes son la historia de la filosofía y el sistema

¹¹⁵ “Una cosa en efecto es la filosofía considerada como ciencia, en la soledad del escritorio o en una Academia del Instituto; y otra cosa es la filosofía como materia de enseñanza pública dada la juventud a nombre del Estado” (Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, 1844, pág. 66).

¹¹⁶ También había aliados de Cousin en otras secciones, como el conde Pellegrino Rossi en la sección de economía, quien publicó un tratado de economía política que circuló en la Nueva Granada. Ver nota 71.

¹¹⁷ Solamente Cousin publicó alrededor de 26 libros en 15 años (entre 1832 y 1845) y 34 memorias en 8 años (entre 1835 y 1843).

educativo; asimismo, los concursos de la Academia refuerzan el sentido de control y superioridad política de las élites letradas y acomodadas sobre las clases populares.

Aunque a todas luces la razón representaba para el eclecticismo una fuerza emancipatoria del ser humano que debía institucionalizarse y cultivarse, sin embargo debía ser al mismo tiempo una instancia de control y regulación de la sociedad a través del sistema educativo. Manuel Ancízar siguió de cerca estas estrategias al impulsar políticas de laicización de la enseñanza pública, al organizar la Universidad Nacional a partir de instituciones aisladas dedicadas al estudio de diversas áreas del conocimiento y las artes y al articular un sistema de educación pública que incluía escuelas primarias y normales.¹¹⁸ En la siguiente sección veremos la forma en que Ancízar se apropia del eclecticismo francés y lo adapta a las tareas y problemáticas de su propio contexto local.

4.3. El Eclecticismo en Cuba

Si el discurso del eclecticismo había surgido en Francia durante el periodo de la Restauración para darle soporte teórico al liberalismo moderado; en la isla de Cuba las circunstancias de este discurso serían diferentes. Podríamos distinguir al menos dos momentos en los cuales se configura un discurso filosófico ecléctico en la Isla. El primer momento está enmarcado por el reformismo borbónico de finales del siglo XVIII a instancias del cual se fundó el Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio tras la expulsión de los jesuitas por Carlos III, en 1767. En esta institución se formaron círculos sociales empeñados en una reforma educativa, económica y cultural de Cuba. El Obispo Díaz de Espada y Landa y los sacerdotes José Agustín Caballero y Félix Varela y Morales son protagonistas de este momento que culmina con el viraje político de Varela, tras su experiencia como diputado en las cortes de Madrid durante el Trienio Liberal (1821-1823). A partir de su exilio en Estados Unidos, en 1823, Varela adopta la búsqueda de la independencia y con ello el problema de la educación adquirió nuevas connotaciones. Para entonces, Caballero y Varela ya habían hablado de una filosofía *electiva* y de una filosofía *ecléctica* en Cuba, sin poseer

¹¹⁸ Cfr. Loaiza Cano, *Manuel Ancízar y su época (1811-1882). Biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*, 2004, págs. 390-400.

ninguna referencia probable a Victor Cousin. Manuel Ancízar arribó a la Isla justo en estos años. Llegó en compañía de su padre, contando apenas 11 años de edad y tras sufrir enormes dificultades y duras pérdidas familiares al huir de Nueva Granada en 1820.

El segundo momento, en cambio, se enmarca en la segunda mitad de la década de 1830. Sus protagonistas son intelectuales laicos, de filiación católica, que comparten lecturas francesas de Cousin en tertulias privadas y participan de acaloradas discusiones filosóficas en la prensa. Allí aparecen figuras como los hermanos José y Manuel González del Valle, José Domingo del Monte, José de la Luz y Caballero, Antonio Bachiller y Morales, entre otros. Es en estos círculos donde Manuel Ancízar se apropiará de la referencia a Cousin y del discurso filosófico del Eclecticismo francés. Las preocupaciones de este momento ya no serán solamente la reforma de la educación, sino el planteamiento y las posibilidades de un proyecto independentista para Cuba.¹¹⁹

4.3.1. Reformismo educativo: electivismo y eclecticismo

En efecto, desde la formación de sus estatutos, escritos por el obispo Santiago José de Echavarría en 1769, el Seminario de San Carlos era una institución educativa que se oponía al escolasticismo dogmático y estaba dedicada a formar las élites españolas y criollas de la isla, introduciendo elementos de la Ilustración y el pensamiento moderno. Allí se impulsó una actitud de apertura intelectual que favorecía el estudio de la matemática, la física newtoniana y la filosofía de Descartes, para ir más allá de las autoridades del escolasticismo, en especial, de Santo Tomás.¹²⁰ Esta actitud de apertura intelectual es lo que viene a hacerse explícito en las lecciones de filosofía

¹¹⁹ “En 1809 informaron las autoridades coloniales a las de la metrópoli sobre una conspiración independentista, en 1812 publicó Joaquín Infante en su exilio venezolano la constitución de Cuba independiente, y una década más tarde despertó la inquietud de la administración de La Habana otra conspiración conocida bajo el nombre de los Soles y Rayos de Bolívar” (Opatrný, 2010, pág. 58). Si bien es cierto que la idea de independencia no era, pues, nada nuevo en Cuba para 1830, sin embargo los sacerdotes del Seminario de San Carlos, como José Agustín Caballero y Félix Varela, no eran afectos a los proyectos independentistas. Antes bien, eran partidarios de mantener unido el Imperio español bajo la fórmula de una monarquía constitucional. Varela, como veremos, apoyará el proyecto independentista sólo después de 1823, tras la profunda frustración que le ocasiona el fracaso del liberalismo español y la restauración del absolutismo en cabeza de Fernando VII (Piqueras, 2007, págs. 77-89).

¹²⁰ Edelberto Leiva señala que el propio Obispo Echavarría “recomendaba —en 1769— a los profesores del Seminario, en relación con los autores que debían utilizar en sus clases, “no jurar en las opiniones de ninguno, ni hacer particular secta de su doctrina, sino enseñando las que les parezcan más conformes a la verdad, según los nuevos experimentos que cada día se hacen y nuevas luces que se adquieren en el estudio de la naturaleza”. (Leiva Lajara, 1999, pág. 53).

del sacerdote José Agustín Caballero (1762-1835) tituladas *Philosophia electiva*, de 1797.¹²¹ Allí encontramos, primero, una pormenorizada exposición sobre la Lógica como primera parte de la filosofía. En seguida, Caballero plantea uno de los temas de disertación sobre la utilidad de la filosofía: “si conviene más al filósofo seguir una sola escuela y a un solo maestro en cuya autoridad se apoye, que estudiarlos todos seleccionando lo que haya dicho cada uno de verdad o por lo menos de más verosímil, dando modestamente de lado a lo demás”. La respuesta es contundente: “Conclusión única: Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse” (Caballero, 1999, pág. 146). Consideraciones como esta dejan ver a las claras que para Caballero la filosofía persigue la verdad y los principios absolutos de ella, sin importar si éstos han sido formulados por una u otra escuela, o incluso, si requieren la combinación de distintas escuelas filosóficas o métodos experimentales y racionales.¹²²

No obstante la libertad que este *electivismo* le otorga al filósofo con respecto a escuelas y métodos, encuentra un límite superior en la “verdad revelada por una autoridad sagrada”. La labor de la filosofía debe reconocer, en consecuencia, su carácter falible como producto de la razón humana, “debe conocerse a sí misma y acatar con reverencia la altísima autoridad sagrada” (Caballero, 1999, pág. 148). Entendido dentro de estos límites, el *electivismo* de Caballero parte de dos premisas que no debemos pasar por alto. La primera de ellas consiste en que el ser humano es capaz de conocer las verdades fundamentales del mundo mediante el ejercicio riguroso del pensamiento lógico-racional y con auxilio de la experimentación. La segunda premisa sostiene que

¹²¹ Escritas en Latín, sirvieron como texto escolar de Caballero sin llegar a publicarse hasta 1944. Puede deducirse, entonces, que su influjo estaba concentrado a la labor educativa en el Seminario San Carlos. Caballero también participó en discusiones de carácter público. Estaba vinculado a la redacción del *Papel Periódico de la Havana* desde 1790 y se le atribuye el “Discurso sobre la física” (1791) y el “Discurso filosófico” (1798), aparecidos allí. También participa de ciertos espacios de administración pública como miembro de la Sociedad Patriótica y Presidente de la Sección de Ciencias y Artes, donde presentó en 1794 su proyecto de “Ordenanzas para las escuelas gratuitas de La Habana” y un año después pronunció su “Discurso sobre reforma de estudios universitarios”, donde plantea la urgencia de reformas educativas profundas para superar el escolasticismo. (Leiva Lajara, 1999, págs. 35-36) (Vitier, 1948, págs. 49-59).

¹²² En el Discurso sobre la Física, Caballero afirmaba firmemente: “Estamos persuadidos que la palabra Filosofía, que significa amor a la sabiduría, no puede tener otra base que la verdad. Esta es la que busca la Física, y el medio único de encontrarla es ser amante de ella, y abrazarla como tal, de cualquiera parte que venga, sin preciarse de ser newtoniano o cartesiano. Debemos penetrarnos del más profundo respeto y reconocimiento hacia los grandes hombres que nos han comunicado sus discursos y enriquecido con sus descubrimientos, pero no hemos de ser esclavos de la autoridad. Aquel autor ha de seguirse con preferencia, que demuestre mejor su opinión con experiencias ciertas, o por reglas seguras, sin preocuparnos de que es francés, inglés o español; pues todos los que aman y profesan la Física deben mirarse como conciudadanos” (Caballero, 1999, pág. 163).

el conocimiento de la historia de la filosofía, de sus escuelas, métodos y principios, forma parte de la búsqueda de la verdad, pues nuestro conocimiento es falible y contingente. Con la posesión de las reglas de la Lógica, el pensamiento puede por sí mismo distinguir lo verdadero de lo falso, con lo cual el acercamiento a la tradición filosófica y sus autoridades no es simplemente dogmático, sino que supone la reflexión, el juicio y, finalmente, la *elección* de lo verdadero sobre lo falso, de lo correcto sobre lo incorrecto.¹²³

Junto a Caballero, el obispo Juan José Díaz de Espada (1757-1832) había favorecido la apertura del Seminario al pensamiento moderno y había dado protección a otros intelectuales importantes, como Juan Bernardo O’Gaban, quien se ocupó especialmente del tema de la educación y trajo a Cuba los métodos de enseñanza de Pestalozzi y Lancaster; y José Antonio Saco en quien nos detendremos un poco más adelante.

Pero el protagonismo intelectual se le ha atribuido, con razón, al Presbítero Félix Varela. Entre 1812 y 1820, Varela se encargó de redactar los “elencos” o exámenes para estudiantes de filosofía del Seminario de San Carlos. Como resultado aparecen sus *Instituciones de Filosofía Ecléctica*. Cuatro tomos, los dos primeros en latín, entre 1812 y 1814. Posteriormente aparecerán también sus *Lecciones de filosofía*, sus *Apuntes filosóficos* (ambos de 1818) y la *Miscelánea filosófica* (1819), obras que fueron completadas y corregidas en ediciones posteriores. Estas obras se orientan en la misma dirección de renovación educativa que se encuentra en Caballero. Como puede verificarse por el siguiente pasaje, Varela afirmaba en su labor docente el mismo valor filosófico en el que se apoyaba Caballero, esto es, el pensamiento lógico-racional como medio fundamental para buscar la verdad independientemente de sistemas, autoridades o escuelas:

...sólo se demuestra filósofo y debe ser considerado como tal —decía Varela a sus discípulos en sus *Instituciones de Filosofía ecléctica*—, quien persigue única y exclusivamente la verdad y la estrecha, por decirlo así, entre sus brazos desde donde quiera que la encuentra; que no se preocupa de los autores de la doctrina, sino de la doctrina misma; que se inclina más ante la razón

¹²³ Leiva exalta el electivismo de Caballero como síntoma de liberación y de pensamiento propio, cubano y americano: “El principio de la libre elección nace, si se quiere, de una premonición revolucionaria, es la expresión cubana —y también americana— de la liberación del espíritu que planteó, como una de sus primeras y fundamentales exigencias, el ascenso de la burguesía en Europa. El primer acto de libertad que se realiza es el de elegir la elección como actitud filosófica, porque esto implica reinterpretar, reelaborar, reconceptualizar, los sistemas existentes y, en definitiva, la posibilidad de una producción intelectual original y plena de vitalidad” (Leiva Lajara, 1999, pág. 55). Sin lugar a dudas su intento de distanciarse del escolasticismo introduce en la enseñanza de la filosofía el interés por una forma de pensamiento racionalista y metódica. Sin embargo, ver en Caballero una premonición o una expresión de pensamiento original americano o cubano, es atribuirle algo que no se proponía.

que ante la autoridad; que concede más valor al peso de los argumentos que a la preponderancia de las teorías a través de los siglos y que a las opiniones de los sabios; que presenta a la aceptación de los demás sus propias ideas no porque sean suyas, sino porque las cree ciertas; y que no toma a ofensa que los otros consideren poco demostrado lo que él estima irrefutable. (Varela y Morales, 1997, pág. 17)

No obstante, Varela emplea un calificativo diferente para su filosofía. Ya no la llama *electiva* sino *ecléctica*. El uso de este término obliga a pensar que Varela hacía referencia (como Diderot en 1772 y Degérando en 1802),¹²⁴ así sea indirectamente, a la obra de Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, donde se aducía la existencia de una escuela ecléctica introducida en la antigüedad por Potamón de Alejandría. De esta manera se encontraba en la historia de la filosofía antigua un antecedente de la actitud de apertura intelectual y apego a la razón que desde el Seminario de San Carlos, personas como Varela y Caballero trataban de instituir.¹²⁵ Más allá de los filósofos helenísticos, para Valera “muchos padres de la Iglesia fueron eclécticos, entre los cuales se encuentran San Ambrosio, San Jerónimo, y con especialidad San Clemente Alejandrino” (Varela y Morales, Félix Varela y Morales. Obras, 1997, pág. 142).

Ahora bien, el reformismo educativo en el Seminario de San Carlos formaba parte de los proyectos de modernización de Cuba impulsados desde España por la monarquía borbónica a finales del siglo XVIII. Fuera de abrir la puerta al pensamiento moderno, se trataba también de hacer de Cuba una de las colonias más productivas del Imperio español y de consolidar su fidelidad a España.¹²⁶ A estos propósitos servía la *Real Sociedad Económica de Amigos del País* o *Real Sociedad Patriótica*

¹²⁴ Sobre Diderot y Degérando ver supra página 105.

¹²⁵ En una obra de Varela titulada *Propositiones variae ad tironum exercitationem*, de 1812, escrita en latín con el propósito de ejercitar a los jóvenes estudiantes de filosofía, se encuentra ya el rótulo *Filosofía ecléctica*, una definición de su sentido y una defensa suya sobre otras formas de filosofía: “*Proposición*: La Filosofía ecléctica es la mejor de todas. *Demostración*: Es la mejor Filosofía la que más nos ayuda a evitar los errores y a descubrir la verdad; pero ésta es la Filosofía ecléctica; luego la Filosofía ecléctica es la mejor de todas. *Prueba de la menor*: La Filosofía ecléctica elimina todo afecto, todo odio y toda inclinación partidista; esta es la causa principalísima de los errores, luego, etcétera. *Objeción I*. La Filosofía ecléctica no sigue a ningún maestro; éste es un procedimiento probable de error; luego con la Filosofía ecléctica podemos fácilmente errar, y por lo mismo no es la mejor. *Respuesta*. Distingo la mayor: Concedo que no seguimos a ningún maestro, en el hecho de no ligarnos indisolublemente a su doctrina; niego que esto signifique que procedamos sin norma y que rechacemos todas las enseñanzas. Lo que la Filosofía ecléctica pretende es tomar de todos cuanto la razón y la experiencia aconsejan como norma, sin adscribirse pertinazmente a ninguno.” (Varela y Morales, Félix Varela y Morales. Obras, 1997, pág. 3).

¹²⁶ Entre el final del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, Cuba se convirtió en “el primer productor mundial de azúcar y de otros derivados de la caña, en uno de los primeros del café, y en el exportador del mejor tabaco” (Conde Rodríguez, 2000, pág. 17). Una de las muestras más elocuentes de la importancia que tenía el sistema agrícola de plantaciones esclavistas de caña de azúcar, café y tabaco para la modernización de Cuba se encuentra en Francisco Arango y Parreño y su *Discurso sobre la agricultura de la Habana y medios de fomentarla* ante la Corte de Madrid en 1792 (Opatrny, 2010, págs. 32-55).

de la Habana, fundada en 1793. El obispo Díaz de Espada fue director de la Sociedad desde 1802 y también lo fueron José Agustín Caballero y Félix Varela. Este círculo defendía principios de liberalismo político, pero su posición, aunque con matices, no fue favorable a las Guerras de Independencia. Díaz de Espada era un peninsular que apoyaba el movimiento constitucionalista español de 1810 y envió a Juan Bernado O’Gaban y Andrés Jáuregui a las cortes de Cádiz en 1811. Por su parte, José Agustín Caballero preparó el *Proyecto de Gobierno autonómico para Cuba* enviado a las Cortes a través de Jáuregui. A instancias del obispo Díaz de Espada, Varela se encargó de inaugurar la cátedra de Constitución en 1821, financiada por la Sociedad Patriótica. El objetivo era el estudio y la divulgación de los principios políticos que fundamentaban la constitución de Cádiz de 1812, restablecida en 1820. Producto de esta cátedra será la publicación de *Observaciones sobre la constitución política de la monarquía española* (1821). Como afirmaba en su lección inaugural se trataba de “La cátedra de la libertad, de los derechos del hombre, de las garantías nacionales, de la regeneración de la ilustre España, la fuente de las virtudes cívicas, la base del gran edificio de nuestra felicidad, la que por primera vez ha conciliado entre nosotros las leyes con la filosofía, que es decir, las ha hecho leyes, la que contiene al fanático y déspota, estableciendo y conservando la religión santa y el sabio gobierno” (Varela y Morales, Félix Varela y Morales. Obras, 2001a, pág. 4)

Nótese que para Varela la conciliación entre la filosofía y la ley resulta uno de los valores centrales de la constitución y del liberalismo. Las leyes ya no son simplemente mandatos de una autoridad arbitraria, sino que implican la legitimidad de la razón y del conocimiento. Asimismo, la constitución liberal consiste para Varela en una regeneración de España, no en una ruptura con la metrópoli. Lejos de identificarse con un ideal revolucionario, entendía la Constitución como un retorno a las leyes españolas medievales (Piqueras, 2007, pág. 35). Varela había analizado precisamente el concepto de patriotismo como un acto crítico en contra de la polarización entre criollos y peninsulares. “La voz patria –decía allí– no significa un pueblo, una ciudad, ni una provincia”, por el contrario era la pertenencia a una comunidad mucho más grande, la nación, en este caso España (Varela y Morales, Félix Varela y Morales. Obras, 1997, pág. 434). El patriotismo entonces, no puede confundirse con el provincialismo. El primero implica un amor desinteresado por una sociedad a la que pertenecemos, más compleja y más vasta que el pueblo o la ciudad de nacimiento. El provincialismo es, por el contrario, un apego excesivo a lo cercano, lo próximo, que impide que veamos “las relaciones generales de la sociedad” y sólo actuemos por nuestros

intereses inmediatos (Varela y Morales, Félix Varela y Morales. Obras, 1997, pág. 435). Patriotismo tampoco equivale a lo que él llama “aura popular”, ni “fanatismo político”, pues se trata de sentimientos exagerados que han abandonado la razón y el juicio en función del “vano temor y la ridícula alabanza”.

Esta posición de liberal moderado (a pesar de su catolicismo), partidario de mantener el vínculo entre Cuba y España, si bien buscando un margen mayor de autonomía para el gobierno de la Isla, fue la que Varela representó en Madrid como diputado. Según José Antonio Piqueras, su principal actuación sería la elaboración (junto con los diputados Leonardo Santos, también cubano, y José María Quiñones, de Puerto Rico) y presentación del *Proyecto de instrucción para el gobierno económico-político de las Provincias de Ultramar* (Piqueras, 2007, págs. 71-77). Este proyecto parte de una idea muy sólida de la unidad nacional de España y sus provincias, representada como un “coloso estribado en dos mundos, y cuyas partes perfectamente asimiladas no pueden separarse ni por los esfuerzos de la malicia ni por el imperio de los tiempos” (Varela y Morales, 2001a, pág. 89). Lo que se persigue en cambio es “ampliar las facultades de las diputaciones en América” con el fin de evitar la arbitrariedad de las autoridades gubernamentales españolas en las provincias.¹²⁷ Para este efecto los diputados debían ser elegidos en representación de los diferentes partidos y, lo más importante, debían tener conocimientos amplios sobre las realidades y problemas locales de las provincias, además de tener profundo arraigo en ellas.¹²⁸

Sólo tras el fracaso del liberalismo en España, en 1823, Varela modificará su posición a favor de un proyecto independentista para Cuba. No se trata de un viraje intempestivo, sino de un convencimiento razonado (Piqueras, 2007, pág. 83). Durante su ejercicio como diputado se había

¹²⁷ “Es preciso desengañarnos: mientras los empleos de América sólo sean un objeto de especulación; mientras los moradores de aquellos países sólo vean en los agentes del gobierno unos aventureros que van a hacer su fortuna en corto tiempo sin cuidar mucho de los medios que emplean ni de la opinión de un pueblo a quien piensan dar adiós eterno, y cuyos clamores nada temen, pues llegan debilitados a los oídos del gobierno y se confunden por la inmensa turba de protectores que siempre encuentran por desgracia todos los perversos; mientras estos gravísimos males no tengan otro remedio que el triste sufrimiento, conducirán a la desesperación, será imposible afianzar la tranquilidad, remover las quejas y estrechar los vínculos amistosos entre unos y otros países”. (Varela y Morales, 2001a, pág. 91).

¹²⁸ “... se hace preciso que a tan inmensas distancias sea la diputación un cuerpo consultivo en los casos de urgencia, casos que siempre son de la mayor gravedad, y para los cuales conviene reunir el mayor número de luces y de autoridad, lo que no puede conseguirse sin exponerse a mil abusos, sino haciendo que haya en la diputación un individuo por cada partido y exigiendo que el que se nombre por un partido tenga todos los conocimientos locales, por haber nacido en él, por un largo tiempo de vecindad, o por tener algún arraigo que le haya obligado a su observación.” (Varela y Morales, 2001a, pág. 90).

dado cuenta de que los liberales españoles rechazaban férreamente cualquier posibilidad de autonomía y reconocimiento de las provincias. Finalmente había visto suspender el régimen constitucional, del que estaba convencido era un sistema político apegado a la razón, garante de las libertades. No se trató simplemente de una invasión extranjera, sino que constataba el rechazo a la Constitución por parte del propio Rey Fernando VII y la represión subsiguiente contra los diputados liberales.¹²⁹

Exiliado en Estados Unidos y condenado a muerte en España, Varela edita el periódico *El Habanero*, donde impulsa la búsqueda de la independencia. Sin embargo, se mantiene distante de la opción de un proceso de ruptura con España a través de una guerra que sólo podía generar como resultado una nueva dependencia de potencias adversarias, como Inglaterra, o de otras naciones que buscaban consolidar su propia independencia, como México y Colombia. La independencia de Cuba debía entonces surgir desde el interior de la Isla como resultado de la unidad del pueblo cubano alrededor de la necesidad de su emancipación política como único camino posible hacia la prosperidad económica y la felicidad común. Estas reflexiones son las que contienen algunos de los más notables artículos de *El Habanero*: “Consideraciones sobre el estado Actual de la isla de cuba” y “Paralelo entre la revolución que puede formarse en la isla de cuba por sus mismos habitantes, y la que se formara por la invasión de tropas extranjeras” (ambos de 1824).

4.3.2. Educación, conciencia nacional y polémica filosófica

El giro independentista de Varela va a producir posteriormente un clima de debate teórico sobre las funciones de la educación en Cuba y de puja por el control de sus instituciones educativas. La educación ya no será vista solo como un órgano de modernización social y cultural, sino como un instrumento para formar la conciencia nacional y, por lo tanto, como un factor político de gran importancia, así para los que defienden la pertenencia de Cuba a España, como para los que buscan

¹²⁹ Varela escribió su propio relato de estos acontecimientos. Ver: *Breve exposición de los acontecimientos políticos de España, desde el 11 de junio hasta el 30 de octubre de 1823, en que de hecho se disolvieron las Cortes* (Varela y Morales, 2001a, págs. 128-136). El relato permaneció inédito hasta la publicación de la biografía de Varela por José Ignacio Rodríguez, *Vida del Presbítero Don Félix Varela* en 1944. El impacto de esta derrota puede verse expresado en la siguiente epístola de 1825, dirigida a Joel R. Poinsett en la que se refiere al tema de la piratería y de la independencia: “España, amigo mío, es un cadáver, y no puede dar de sí más que corrupción y principios de muerte. Nada hay que esperar. Por el contrario, un Estado nuevo (¡ah! ¡si le viéramos en la isla de Cuba!) tiene todo el calor de la naturaleza en su juventud; despliega los gérmenes del honor y la virtud; y por un impulso irresistible camino al bien y destruye toda planta nociva” (Varela y Morales, 2001a, pág. 297). Sobre el cambio de posición de Varela también (Opatrný, 2010, págs. 56-86).

la autonomía de la Isla o directamente la independencia cubana. Es dentro de este marco que se inserta el segundo momento del eclecticismo en Cuba, en el que el joven Ancízar entra en contacto con la filosofía francesa de Cousin.

Dos personajes resultan centrales: José Antonio Saco (1797-1879) y Domingo del Monte (1804-1853). El primero de ellos se convirtió en el principal heredero de Félix Varela en Cuba. Tuvo a su cargo la cátedra de Filosofía en el Seminario San Carlos en 1820 y posteriormente se reunió con su maestro en los Estados Unidos, donde se ocupó de las ciencias naturales y de la química en particular. En una segunda estancia en Estados Unidos gestó la revista *Mensagero semanal* en 1828. Domingo del Monte fue colaborador de Saco precisamente en esta publicación que se convirtió en un importante órgano de autonomistas e independentistas cubanos. Del Monte fue el encargado de organizar los círculos liberales de la nueva generación alrededor de periódicos como *El Puntero Literario* (1830) y *La Moda o Recreo Semanal del Bello Sexo* (1829-1830) y de la tertulia literaria privada a la que pertenecieron jóvenes criollos ilustrados como los hermanos José Zacarías y Manuel González del Valle, pero también un esclavo negro llamado Javier Francisco Manzano, quien obtuvo la libertad justamente a instancias del círculo social de Del Monte. El joven intelectual neogranadino Manuel Ancízar se introducirá en este círculo a comienzos de la década de 1830 aproximadamente. “Fue en las animadas tertulias con sus compañeros de estudios, en el gabinete de Domingo del Monte, a quien le interesaba atraer hacia la causa liberal a las nuevas generaciones, donde se comentaron las lecciones de filosofía y de derecho constitucional de Varela” (Loaiza Cano, 2004, pág. 29). Del Monte, nacido en Venezuela, había estudiado leyes en el Seminario San Carlos y obtenido su título de Bachiller en Derecho en 1821. A finales de la década de 1820 viajó a Nueva York, para reunirse con Varela. Luego prosiguió su viaje a Madrid y a París, donde debió estar en 1828, cuando Victor Cousin y François Guizot impartieron sus cursos más célebres. Del Monte es sin duda uno de los principales introductores y promotores de las referencias al eclecticismo y el doctrinarismo francés en Cuba. En sus tertulias se discutían las novedades editoriales llegadas de Europa, se proyectaban reformas educativas para construir una conciencia nacional apropiada a los fines de la autonomía y la independencia y se analizaba el complejo problema de la abolición de la esclavitud en la isla (Aguilera Manzano, 2005, pág. 94).

La intensa actividad en periódicos y en tertulias contribuía a formar una conciencia nacional cubana y en ese propósito la literatura, las costumbres y acontecimientos sociales jugaron un papel

importante. Para mencionar un ejemplo coyuntural, fue con ocasión de un poema de José María Heredia que se desató la polémica entre José Antonio Saco y Ramón de La Sagra, un peninsular.

El grupo de jóvenes liberales también logró crear una Comisión Permanente de Literatura desde la cual se organizaron concursos literarios, se publicó el *Diccionario de los provincialismos cubanos* y lo más importante, se lanzó la *Revista Bimestre Cubana* cuyo propósito manifiesto era “imprimir en este papel el carácter de lo cubano”. Además de los debates en los periódicos, se trataba también de ganar influencia sobre las instituciones educativas cubanas. Por esa razón los liberales autonomistas e independientes alrededor de Saco y Del Monte participaron activamente en la Sección de Educación de la Sociedad Patriótica. Allí se desempeñaron como inspectores de las escuelas primarias, evaluaban la idoneidad de los profesores, preparaban los elencos o exámenes para los estudiantes de las escuelas, diseñaban planes de estudio y redactaban informes sobre el estado de las escuelas y la educación.

Sin embargo, no todos los liberales partidarios de la autonomía de Cuba fueron favorables al eclecticismo francés. José de la Luz y Caballero (1800-1862) es el caso más importante en este sentido. De hecho, Luz (sobrino de Agustín Caballero) fue el más tenaz detractor del eclecticismo francés en Cuba. Él había viajado por Estados Unidos y Europa entre los años 1828 y 1830, cuando en Francia ascendían las figuras de Cousin y de Guizot, y era uno de los intelectuales mejor formados en su país (Piñera Llera, 1960, págs. 51-76). Su dura reacción nos permite observar de qué forma era leído y apropiado el discurso filosófico del eclecticismo por el grupo de Del Monte. El clímax de este debate se conoce como la *polémica filosófica cubana* y tiene lugar a finales de la década de 1830 en periódicos como *El diario de la Habana*, *Gaceta de Puerto Príncipe*, *Noticioso* y *Lucero* y *La Revista de Cuba*, *La Siempreviva*, entre otros.¹³⁰ El motivo de la disputa fue precisamente el ámbito de la educación, sus métodos, sus fines sociales y su sustento filosófico. La primera chispa para encender el debate fue la preeminencia que le daba Luz a la enseñanza de

¹³⁰ Los textos de la polémica filosófica cubana fueron recogidos en varios tomos de la colección Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de la Habana (1944-1966). En esta importante colección se editaron las obras de los principales filósofos e intelectuales cubanos como José Agustín Caballero y Félix Varela. Roberto Agramonte, vicerrector de la Universidad de la Habana, se encargó de la edición de las obras de José de la Luz y Caballero. Se publicaron un total de trece tomos de este autor, entre 1946 y 1955. Cinco de estos volúmenes reunían la cuestión de la polémica filosófica cubana. La edición de la polémica en la que nos basamos para esta investigación corresponde a la que hace parte de la colección Biblioteca de Clásicos Cubanos dirigida por Eduardo Torres-Cuevas. Ver: AAVV, *La polémica filosófica cubana*, Introducción, compilación y notas de Alicia Conde Rodríguez. 2 Vols. La Habana: Imagen Contemporánea, 2000.

la física y las ciencias naturales por encima de la lógica y la moral. Como director del Colegio de San Cristóbal (Colegio de Carraguao), había fijado precisamente esta posición anti-espiritualista en un elenco de 1835 que recibió el apoyo oficial. “Trátase de disponer que el curso de filosofía principie por la física y concluya por la lógica y la moral, que es precisamente lo contrario de lo que aún se practica y siempre se ha practicado”. Luz desarrolla una argumentación muy sólida en favor de la experiencia directa de los estudiantes jóvenes con fenómenos naturales a partir de los cuales pueden comprender sus leyes generales mediante un proceso inductivo. La operación inversa, es decir, que se le exija a los estudiantes una comprensión de principios generales, abstractos y complejos, representaba para Luz un proceso antinatural del aprendizaje. La filosofía abarcaba a las ciencias naturales tanto como a las ciencias del ser humano y del espíritu, pero el proceso de aprendizaje que debía seguirse implicaba ir de lo simple a lo complejo, de lo concreto a lo abstracto y de lo externo a lo interno.¹³¹

A esta posición replicaron los partidarios del espiritualismo que las ciencias naturales no podían reducirse a observaciones desordenadas y azarosas. La Física, como caso paradigmático de las ciencias, requería un conocimiento sólido de los procesos mentales de análisis de los fenómenos y la construcción de juicios y argumentos. De manera que la Lógica era realmente la base de la exactitud y objetividad científica en tanto que ciencia o teoría del análisis, los procedimientos de la conciencia reflexiva y el pensamiento.¹³² Más aún, cuando Luz cuestionó en 1840 la Psicología como verdadera ciencia, tachándola de especulación metafísica y ontológica, Manuel González del Valle respondió argumentando que el estudio del cuerpo (la Fisiología por la que abogaba Luz) no podía reemplazar el estudio del *Yo*, en tanto que se trataba de dos órdenes distintos de estudio. Si la Fisiología se aplicaba a la materialidad del cuerpo, la Psicología debía explicar los fenómenos de la conciencia, dentro de los cuales debía ubicarse justamente la capacidad del entendimiento

¹³¹ En el artículo “Cuestión de método”, de 1839, Luz afirma: “Empezar por la Física, o en general por las ciencias naturales, es empezar por el principio: el hombre naturalmente se siente arrebatado a la contemplación de los objetos externos por el sinnúmero de sensaciones con que ellos asaltan todos sus sentidos: así forzosamente ha de ser naturalista antes que ideólogo: primero ha de comenzar por lo de fuera que por lo de dentro, mejor dicho, no puede conocer su interior sino precisamente en virtud del conocimiento de lo exterior. Lo mismo le sucede respecto del conocimiento de su creador: *Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.*” (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000a, pág. 80)

¹³² “Si, pues, la exactitud de los conocimientos en materias de Física depende precisamente del análisis bien hecho, y si la Lógica es la ciencia o la teoría del análisis, causa no poca admiración que se quieran obtener resultados ventajosos olvidando los medios indispensables de su consecución.” (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000a, pág. 74).

humano y las reglas del pensamiento. Con este razonamiento el menor de los González del Valle defendía el privilegio del estudio de los fenómenos de la conciencia sobre el de los fenómenos corporales. Y en adición, evocaba como partidarios de esta posición a los ilustres maestros Jovellanos y Félix Varela (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000b, págs. 570-571).

La literatura y las bellas artes fueron otro tema de intensos debates. En un artículo de 1838, firmado por un “Manuel Costales” se argumentaba sobre la necesidad de que los escritores y poetas estudiaran la ciencia de la Ideología, esto es, la ciencia del origen y desarrollo de las ideas (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000a, págs. 99-103). De esta manera la literatura podía evitar graves errores al presentar los pensamientos y sentimientos de sus personajes. El conocimiento de la Ideología también ayudaría a los escritores a generar los sentimientos adecuados en los lectores, “a persuadir, deleitar y conmover” sus espíritus, ya que la literatura no solo se proponía representar la naturaleza humana correctamente, sino también buscaba provocar en ella los sentimientos de lo sublime, lo bello y lo elevado (2000a, págs. 101-102). La respuesta de José Zacarías González del Valle no se hizo esperar. Usando el seudónimo “el ecléctico”, criticó la Ideología como una ciencia del siglo XVIII que en buena medida había perdido su validez debido a la falta de comprensión histórica de la filosofía (2000a, págs. 104-107). La Ideología no reconocía la historia como un proceso a través del cual la humanidad desarrollaba su capacidad intelectual. En este continuo aprendizaje de la humanidad no existían errores absolutos, sino parciales, e incluso estos debían ser tomados, para González del Valle, como medios de nuevos avances. La respuesta trasluce la visión historicista de la filosofía que Cousin esgrimiera en su *Curso de Historia de la Filosofía*.

Además del elemento historicista también puede encontrarse en la repuesta de González del Valle el uso de dos conceptos cousinianos: *espontaneidad* y *reflexión*.¹³³ Los usa para diferenciar el trabajo de los poetas y artistas con respecto al trabajo de los científicos, los historiadores y los filósofos. Los primeros expresan intuitivamente las verdades universales que están guardadas en el fondo del espíritu humano y constituyen el acervo básico del sentido común compartido con el pueblo. Es un saber espontáneo del bien, la verdad y la belleza espirituales en el que interviene no la voluntad, la disciplina o la práctica rigurosa del pensamiento, sino la inspiración, la intuición y

¹³³ “El error del señor Costales estriba en que confunde la espontaneidad, precursora y base de la reflexión, con la reflexión misma; es verdad que la reflexión nada crea, y que los mismos elementos que se encuentran en la espontaneidad deben aparecer en la reflexión; pero en la espontaneidad el entendimiento no se da cuenta de las verdades que percibe y en la reflexión sí.” (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000a, pág. 106).

la imaginación.¹³⁴ La reflexión, en cambio, supone el arduo camino del pensamiento analítico, la observación y la lógica aplicadas con método riguroso a las ciencias naturales, la historia y la filosofía. Con base en esta diferenciación, González del Valle establece que el poeta y el artista le hablan al sentimiento, la imaginación y la intuición de las personas para despertar el sentido común que hay en ellas. Mientras tanto, el científico, el filósofo y el historiador, le hablan no tanto al pueblo como a las clases ilustradas, a otros científicos, filósofos e historiadores entre los cuales discuten sus diversas opiniones. Y sin embargo, las verdades espontáneamente sentidas o intuitivas deben coincidir con las verdades obtenidas mediante la ardua reflexión científica. No puede confundirse la creación poético-artística con el trabajo científico-filosófico; pero tampoco son dos cosas inconexas. La armonización de espontaneidad y reflexión, sentimiento y razón, poesía y ciencia, sentido común y conocimiento elaborado, es el núcleo filosófico central de esta visión romántica del ser humano extraída directamente del eclecticismo francés.

Paralelamente a los problemas pedagógico y literario, también se debatió enérgicamente la cuestión de la moral. Domingo del Monte declaraba en noviembre de 1838 que felizmente se había terminado “la reacción antirreligiosa del siglo decimoctavo” y lo que seguía era reconstruir las profundas verdades morales del evangelio, ahora unificadas con las de la ciencia de la Psicología (AAVV, *La polémica filosófica cubana*, 2000a, pág. 135). Ésta era presentada como una nueva ciencia que no desplegaba las energías “disolventes” del siglo XVIII y su pretensión de reducir “las divinas inspiraciones” del espíritu humano al influjo de las sensaciones (como en el caso de Locke y Condillac) o a aspectos materiales como el cuerpo, el entorno natural y la sociedad (caso de Cabanis, Destutt de Tracy y Jeremy Bentham). La misma patria que había engendrado un espíritu revolucionario como el de Voltaire, daba a luz ahora los ánimos sosegados y reflexivos de Royer Collard, Victor Cousin y Theodore Jouffroy. En los oídos angustiados de la juventud francesa, el discurso improvisado de estos geniales catedráticos había sonado como “una armonía celestial de esperanzas y de consuelo” (2000a, pág. 137).

¹³⁴ “El que sea rigurosamente exacto en sus ideas no es poeta; su canto debe ser una síntesis brillante y profunda en la que los colores estén mezclados, pero sin confundirse, y sin abatirse a los pormenores del análisis; como que él debe ser hijo de aquel estado transitorio de la inteligencia en que desembarazándose de su parte ordinaria y subalterna proceda intuitivamente al conocimiento de la verdad” (AAVV, *La polémica filosófica cubana*, 2000a, págs. 106-107).

Pero si el eclecticismo era un bálsamo contra el escepticismo en Europa, en las nuevas Repúblicas hispanoamericanas resultaba un revulsivo más urgente. Para Del Monte, en el centro y norte de Europa había un cierto nivel de civilización que hacía tolerable, guardadas las proporciones, una actitud escéptica y una moral egoísta. No así en España, ni en las atrasadas provincias españolas en América (“la raza ibérica” esparcida en Europa y las Indias), muchas de ellas recién independizadas de la madre patria. Escuelas filosóficas como el empirismo, el sensualismo, la Ideología y el utilitarismo no solo minaban las creencias religiosas, sino que amenazaban con disolver completamente las jóvenes naciones incluso antes de que se consolidaran como tales. Del Monte proyectaba elocuentemente la imagen catastrófica de un mundo hispánico “ateo” o “sensualista”:

Ahora bien, figurémonos lo que serán, convertidos en ateos, y además de su genuina y especial rusticidad, cualquiera de aquellos silvestres individuos de una misma familia, aunque se les distinga y bautice con los nombres diversos de patán, guajiro, gaucho, charro o llanero... Figurémonos picando más alto, la grotesca transformación, o más bien dicho, degradación que sufrirá al perder las pocas ideas de religión que aprendió desde su niñez y que formaban su único y escaso caudal intelectual, un vecino acomodado de la medianía, un mercader, por ejemplo, o un hacendado de Madrid o Barcelona, de La Habana o Matanzas, de Méjico, Caracas, Lima o Montevideo... Un monstruo, por no decir una bestia indómita. (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000a, pág. 139)

Con este panorama en frente, el eclecticismo francés para Domingo del Monte no puede ser más necesario. No resulta sólo una doctrina filosófica mesurada y reflexiva, sino un arma de batalla contra dos enormes peligros. El primero de ellos era, como ya observábamos, el de la pérdida total de una moral religiosa que permitiera la cohesión de unas sociedades que andaban el difícil camino hacia la independencia y especialmente hacia la “civilización”. El segundo de ellos era la lucha contra la moral católica, apenas exterior a las personas, ceremonial y artificiosa, pero al mismo tiempo fundada en supersticiones y temores fútiles que en lugar de propiciar el desarrollo intelectual y la autonomía, perpetuaban el oscurantismo y la sumisión. A los ojos del entusiasta Del Monte, lo que podía lograrse mediante el eclecticismo era una espiritualidad diferente: arraigada al cristianismo y, sin embargo, abierta a los avances de la ciencia y la industria; orientada a la interioridad de las personas más que a las formas externas ceremoniosas; capaz de construir fuertes vínculos sociales de solidaridad y patriotismo alrededor de principios liberales pero sin radicalismo revolucionario.

En vista de la penetración del eclecticismo francés, desde 1838 José de La Luz y Caballero se propone hacer su “Impugnación a las doctrinas filosóficas de Victor Cousin”, la cual aparece finalmente en 1840, después de su segundo viaje a Europa. Su ataque es virulento a pesar de que exprese retóricamente que en su escrito “no hay más que la ingenua manifestación de un alma candorosa, que ni sabe ni quiere disfrazar la verdad, aun cuando sea para su daño” (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000b, pág. 864). Su propósito abiertamente establecido es desprestigiar la filosofía espiritualista de Cousin y reprender a sus seguidores en Cuba.¹³⁵ En otro escrito de 1840 había afirmado que concebía este debate como un deber patriótico en la medida en que el espiritualismo cousiniano representaba un peligro para las costumbres y una gran falsedad que, tras hacer promesas grandilocuentes, iba a postrar en el desengaño a las juventudes cubanas.¹³⁶

Sus ataques se concentraban en varios aspectos. El primero de ellos es el historicismo de Cousin. Para Luz y Caballero el principal problema del eclecticismo es que consiste más en una narrativa entusiasta que en un sistema filosófico rigurosamente fundamentado en la razón lógica y la comprobación empírica. De hecho, llega a sentenciar lapidariamente que el destino de Cousin no era ser filósofo. En vez de construir un sistema, las obras de Cousin son libros sobre otros libros, exámenes de otros filósofos que llegan a ser a lo sumo una especie de filología. En este sentido, Luz presenta a Cousin como un orador que fascina a su auditorio mediante relatos apasionados.

¹³⁵ El asunto incluso trascendió los periódicos. El debate enconado también se hizo personalmente, como por ejemplo en el episodio del 22 de julio de 1839, cuando Zacarías González del Valle polemizó con Luz y el presbítero Ruiz en el contexto de unos exámenes públicos en el Colegio cubano de conocimientos útiles. La virulencia del debate se tornó en una cuestión personal que recuerda incluso los desafíos y duelos caballerescos. En el siguiente pasaje Luz y Caballero le lanza el guante a J. Z. González del Valle: “Que semejante filosofía es *somera, perniciosa, fementida y corruptora*, lo he probado algunas veces, lo probé de paso en mi *Prolegómeno* [...] a pesar de no ser condición precisa de un prólogo el probar, sino el proponer, y lo probaré hasta el fastidio en el discurso de las notas con que voy a salpicar el cuaderno de V. Si V. quiere además que se le pruebe con el Cousin, Jouffroy o Damiron en la mano, y a viva voz, analizando minuciosamente cada renglón de doctrina de cada uno de esos autores, sin perjuicio de la presente contienda por escrito, avise V., y, hágalo por su vida, a ver si me convence de esos dogmas de su iglesia que V. *cree, confiesa y enseña*, pero es menester que demuestre, porque en filosofía no basta la fe sin *demostratividad* y buenas obras” (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000b, págs. 538-539).

¹³⁶ Aquí leemos la admonición de Luz: “si salen, pues, fallidas a la juventud las esperanzas que se le han hecho concebir y abrigar, por venir a tierra el deleznable cimiento sobre que se levantara el edificio sacrosanto de la moral, ¿a dónde vamos a parar después? ¿Quién será poderoso a contener ese torrente que arrasando por todas partes dejará como una verdadera tabla rasa, sin apoyo ni freno, a las almas desengañadas de la juventud? *Quis talia fando temperet a lacrymis?* [¿Quién podría contener las lágrimas al hablar de tales cosas? (Virgilio, *Eneida*)]. Por eso, y sólo por eso, porque lamento de antemano la mortal herida que el sistema espiritualista va a inferir a las costumbres, me siento como forzado a tomar la pluma para prestar mi débil pero decidido apoyo a tan noble causa, cuando ha sonado la hora del peligro (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000b, pág. 522).

La filosofía está compuesta, en cambio, por áridos razonamientos. Se trata, pues, de un retórico más que de un filósofo.¹³⁷

Pero este carácter historicista y narrativo también hace de Cousin un autor anclado en el pasado, que no logra “levantar la cabeza” para mirar un horizonte nuevo, sino que termina por afirmar la autoridad de la tradición por encima de la renovación de la ciencia y la filosofía. En este punto Luz reivindica la tradición de Agustín Caballero y de Félix Varela como críticos del peso de la autoridad sobre el ejercicio de pensamiento individual y autónomo.¹³⁸ Cousin planteaba que las escuelas del sensualismo y el materialismo del siglo XVIII debían ser vistas como producto de un momento específico del proceso histórico de la filosofía. En esa medida eran escuelas limitadas y parciales. Había que comprender el horizonte histórico nuevo del siglo XIX, el proceso o la tendencia que imponía nuevas tareas a la filosofía del siglo XIX. Entre estas tareas, desde luego, la superación del escepticismo al que conducían, según él, las filosofías de Locke y Condillac. En respuesta, Luz argumenta que esta mirada historicista es simplemente una nueva manifestación de tradicionalismo y del principio de autoridad que aleja a las nuevas generaciones de la investigación científica y de la filosofía auténtica, es decir de la Fisiología y las ciencias naturales.

En este punto encontramos el aspecto neural de las críticas de Luz contra Cousin. Se trata básicamente de demostrar que el eclecticismo francés deriva en una nueva ontología y una nueva

¹³⁷ El profundo desprecio por la narrativa historicista de Cousin lo expresa Luz con toda contundencia en el siguiente pasaje: “M. Cousin está en su elemento cuando se trata de relatar, de exponer, de informar acerca de las doctrinas ajenas; entonces es elocuente, admirable, ofrece una dicción que encanta y arrebat, despliega todo el tesoro de su vasto saber: con dificultad se podrá presentar una pieza más acabada en su género que las 12 lecciones que sirven de introducción a su curso de 1829 [*Cours de L'Histoire de la Philosophie*], donde expone las doctrinas de los principales sistemas filosóficos. Pero no le pidáis a ese mismo hombre que discurra con rigor y exactitud, que formule un sistema como exige la ciencia, que profundice y persiga una idea capital hasta sus más recónditas consecuencias, que sea científico propiamente tal, puesto que sus buenos trabajos son todos puramente filosóficos o literarios”. Luego concluye: “porque no plugo al Padre de las luces, que tan pródigo fue con él en otros dones, regalarle con la calidad de entendimiento y temple de alma que se requieren para constituir a un sacerdote de la humanidad. Víctor Cousin no fue destinado para filósofo: *sic erat in fati*” (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000b, págs. 868-869).

¹³⁸ “Varela derrocó el escolasticismo en nuestro suelo, y yo aplaudo y aplaudiré su ruina. Varela fue nuestro legítimo Cartesio, en más de un sentido, ya por haber destruido el principio de autoridad con el consejo y el ejemplo de palabra y obra, ya por haber introducido en su consecuencia la libertad filosófica de pensar, el verdadero eclecticismo; así es que, no contento con destruir, se empeñó por edificar, y edificar con los materiales de más exquisita calidad que tuviera a su disposición; precisamente con los que sirven hoy de base hasta a aquellas de mis doctrinas en que discrepamos o podemos discrepar. Varela dio el grande, el atrevido paso de introducir la fisiología, elemento indispensable para el estudio completo del hombre en el campo de la ciencia; yo, no como quiera, sigo en esto sus huellas, sino que veo en aquel estudio el porvenir no sólo de la filosofía estrictamente tal, sino hasta de la Educación, la Moral y la Legislación” (AAVV, La polémica filosófica cubana, 2000b, pág. 693).

metafísica llena de sutilezas banales e indemostrables. La disputa se centra en demostrar que el eclecticismo cree erróneamente en una suerte de innatismo de las ideas al suponer que el Yo está dotado de contenidos espirituales previos a cualquier experiencia. En contraposición, Luz cree que el sensualismo ha demostrado de forma inapelable que toda idea y todo contenido del espíritu son productos de las condiciones del conocimiento humano, es decir, de las facultades del entendimiento al actuar sobre los sentidos y la experiencia. Precisamente Cousin derivaba de estos planteamientos sensualistas la acusación de materialismo y de escepticismo disolvente.¹³⁹ En cambio Luz reconocía que todo conocimiento posible estaba limitado por las facultades humanas y en consecuencia no existían para el hombre conocimientos absolutos. Incluso aceptaba plenamente que nuestra comprensión de Dios estaba condicionada por los límites del entendimiento y las experiencias sensibles. El filósofo consecuente no se oponía al hombre de fe en este sacerdote ilustrado habanero. En lugar de concluir que el sensualismo generaba escepticismo, argumentaba que la única forma de adquirir conciencia de Dios era a través de la razón y el conocimiento del mundo: “Quitadme, pues, la experiencia, y priváis al hombre del único medio de llegar a Dios por la luz de la razón” (AAVV, *La polémica filosófica cubana*, 2000b, pág. 890).¹⁴⁰ En vez de elevarse a las alturas metafísicas, este entusiasta de la frenología planteaba que se debía investigar más bien la relación entre las facultades espirituales y los órganos corporales que hacían posible su funcionamiento. Todo lo demás era pérdida de tiempo valioso para el desarrollo científico.

A la postre, José de la Luz considera que tanto Cousin y los eclécticos franceses, como Del Monte y sus seguidores en Cuba, están más preocupados por intereses políticos que por el desarrollo de

¹³⁹ A lo que respondía Luz con sagacidad: “Yo estoy esperando que me demuestren que de la proposición fundamental de Locke “todos nuestros conocimientos son derivados de la experiencia” que de este inocentísimo principio se deduce forzosamente el materialismo” (AAVV, *La polémica filosófica cubana*, 2000b, pág. 884).

¹⁴⁰ El pasaje completo es muy dicente: “La idea de Dios también la saca el hombre del mundo; de forma que si el hombre no sintiera lo limitado, no podría elevarse a lo ilimitado; por eso no hay, rigurosamente, absoluto para la concepción humana; así que, el hombre lee a Dios en el mismo mundo, aunque Dios sea diferente del mundo; porque en el mundo ve el plan, el orden, el concierto, la omnipotencia, la omnisciencia, la justicia, la causa: luego por medio de la observación llega a Dios: luego aunque la esencia de Dios no esté en el círculo de su concepción, lo está sin duda su existencia y demás atributos que hemos enumerado. Quitadme, pues, la experiencia, y priváis al hombre del único medio de llegar a Dios por la luz de la razón. [...] Es tan hija de comparación y cotejo la idea de Dios, que los hombres se la forman con algunos caracteres diversos, según sus puntos de partida, conviniendo todos en uno sólo, que a todos impresiona de idéntico modo. Ejemplo: el politeísmo y monoteísmo, la idolatría en sus variedades, y la verdadera religión; conforme son nuestros conocimientos de la naturaleza, así es nuestra idea de Dios, sujeta siempre a la naturaleza” (AAVV, *La polémica filosófica cubana*, 2000b, págs. 890-891).

la ciencia. Cousin es para él sólo un sujeto banal que busca ganar prestigio a costa de tomar prestadas ideas ajenas, especialmente de Hegel y los idealistas alemanes. En la misma línea, considera que el eclecticismo es la vertiente filosófica del doctrinarismo francés, al cual define en duros términos: “escuela desnuda de precisión, sin claridad, sin entusiasmo, sin grandeza”, pero además “sin chispa de simpatía por el pueblo, no conociendo por otra parte, ni la miseria de los proletarios, ni la vida que fermenta en el seno de nuestra época” (2000b, pág. 809). De ahí que califique al eclecticismo como un “miserable sincretismo político” cuya receta sería la siguiente: “Tómese cierta dosis de monarquía, partes iguales de aristocracia, y su punta de democracia, y tendréis la restauración, o el justo medio, o el eclecticismo *secundum artem*” (pág. 809).¹⁴¹

En Cuba el eclecticismo tampoco pasaba de ser una pretensión esnobista contra la cual Luz luchaba como un auténtico “sacerdote de la humanidad”. Para él no sólo era una mala filosofía, sino que echaba a perder los avances conquistados por los maestros Agustín Caballero y Félix Varela en su lucha contra la metafísica y el escolasticismo. Así mismo, era un instrumento inadecuado para conseguir los fines de la educación, la formación de una identidad cubana y el progreso de la Isla, con los cuales Luz estaba plenamente de acuerdo. Las buenas intenciones de criollos liberales como Del Monte y los hermanos González del Valle eran imposibles de conseguir con una herramienta tan mal provista. Aunque se ha querido mostrar la posición de Luz en la polémica filosófica cubana como la de un crítico del “conservadurismo” de Del Monte o sus discípulos, “no era Luz un combatiente en cuanto a proponerse una propaganda doctrinal que conmoviera la estructura de la Colonia” (Vitier, 1948, pág. 119). Más bien puede verse esta polémica como la manifestación de esas fisuras al interior de los grupos liberales criollos que siendo partidarios de la independencia de Cuba, se mostraron profundamente cautelosos con cualquier solución radical.

¹⁴¹ Como sugiere Medardo Vitier (Vitier, 1948, pág. 119), es posible que Luz conociera incluso la obra *Refutation de l'Eclectisme*, publicada por Pierre Leroux en 1839, en realidad una reedición del artículo “Eclectisme” de la *Encyclopédie nouvelle ou Dictionnaire philosophique, scientifique litteraire et industrielle*, editado en 1834. Leroux era excompañero de Cousin y se convirtió al cabo en su principal contradictor filosófico y político. En la *Refutation*, el eclecticismo es descalificado como filosofía auténtica en la medida en que no representa el espíritu ni la fuerza vital de su propio tiempo, de manera que impulse el desarrollo del pensamiento humano. También se le critica al eclecticismo de Cousin la pretensión de constituir una especie de síntesis última de los sistemas de pensamiento anteriores, lo cual resulta imposible. El espíritu de sistema guía toda filosofía –nos dice Leroux– y responde en última instancia las maneras particulares en que cada época histórica comprende la religión, la moral, la política, el arte y también al propio sujeto. Así pues el eclecticismo sistemático de Cousin sería una filosofía inmóvil y fría, profundamente conformista, instalada a medio camino entre la indiferencia y el letargo. Escuchemos los epítetos que Leroux aplica al filósofo ecléctico: “le philosophe de l'immobilité et de l'apathie, le philosophe du fait et du statu quo. Ce serait à la limite un être complètement indifférent et tout-à-fait inerte” (Leroux, 1839, pág. 54).

Tanto Del Monte como Luz pensaban en la necesidad de avanzar hacia una sociedad moderna y autónoma, pero de la manera más ordenada y controlada posible. Y justamente esa circunspección frente a las revoluciones de independencia la habían aprendido de Félix Varela, el maestro del que ambos eran herederos a su manera. Pues, en efecto, si Luz reivindicaba la lucha de Varela contra la metafísica, ¿no era también legítimo que Del Monte y los González del Valle vieran en el eclecticismo francés el pleno desarrollo de aquella doctrina que Varela predicaba ya en 1814 en sus *Instituciones de filosofía ecléctica*? El propio Presbítero Varela llegó a identificarse con Cousin. En una carta de 1840 a un discípulo suyo identificado apenas como “A.” sostiene lo siguiente: “Puedo decir que cuando estudié Filosofía en el colegio de San Carlos de La Habana era *cousiniano*, y que antes lo fueron todos los discípulos de mi insigne maestro el Dr. D. José Agustín Caballero que siempre defendió las ideas puramente intelectuales siguiendo a Jacquier y a Gamarra” (Varela, 1862, pág. 110).¹⁴²

Se trata a todas luces de un sorprendente y significativo anacronismo. Recordemos que recién en 1817 Cousin preparaba su curso de 1818 sobre las ideas de la *Verdad, la belleza y el bien* (publicado por primera vez en 1836) y sólo hasta 1828 se convertirá en un personaje intelectual reconocido gracias a su *Curso de historia de la filosofía*, dictado en París y publicado ese mismo año. Resulta realmente improbable que antes de 1826-28 se tuviese noticia, a través de fuentes impresas, de Cousin y del eclecticismo francés en Cuba. De hecho en una carta fechada el 5 de junio 1839, que Varela le escribe justamente a José de la Luz, parece conocer muy poco del filósofo francés: “No me deje usted a oscuras sobre Cousin. Mándeme siquiera un extracto de sus observaciones sobre la doctrina de ese ideólogo moderno” (Varela y Morales, 2001b, pág. 228). En pleno clímax de la polémica sobre el eclecticismo, Varela se reconoce *cousiniano* antes de Cousin. Comparte algunos reparos contra el filósofo francés, pero zanja la discusión conciliando el espiritualismo y el sensualismo en una síntesis muy digna de llamarse ecléctica.

¹⁴² Se refiere a François Jacquier (1711-1788), sacerdote católico estudioso de la matemática y la física newtoniana. No hemos podido identificar a Gamarra.

4.4. Conclusión: la política como gestión social y su fundamento histórico-filosófico

El recorrido que hemos realizado hasta aquí nos permite observar la forma en que el eclecticismo y el doctrinarismo francés configuran un marco discursivo que responde básicamente a tres problemáticas centrales.

La primera de ellas es la necesidad de crear un vínculo de confraternidad entre el poder político y la sociedad sobre la que se ejerce. Esta tarea conciliatoria que debe realizarse permanentemente es la respuesta pragmática ante las tensiones continuas que genera la política moderna al asentar el poder sobre la ciudadanía. Los conceptos de *representación* y *descentralización* expresan la necesidad constante de generar lazos sólidos entre el poder político y la sociedad. La representación política no es solamente un mecanismo de delegación del poder a través del voto o la asamblea. Su verdadero sentido político aquí es el de construir la sólida unión entre poder político y sociedad presentando al primero como medio de consecución de los intereses más importantes y universales de la segunda. La representación consiste en el trabajo de unificar la sociedad alrededor de unos intereses generales encarnados por el poder político y, a la inversa, hacer que estos intereses máximos sean asimilados por la sociedad en su conjunto. La multitud social debe ser unificada mediante el poder político y éste debe irradiar en todas las direcciones de la sociedad. Desde esta perspectiva el concepto de descentralización debe ser entendido como un complemento básico de la lógica representativa. La descentralización no implica una fractura de la unidad política o social, sino por el contrario plantea una estrategia de cohesión profunda entre poder y sociedad. De lo que se trata es de diseminar las instancias del poder a lo largo y ancho de la sociedad para tratar de cubrir la distancia que los separa. La representación y la descentralización no buscan limitar el poder soberano, sino por el contrario afincarlo sólidamente en la sociedad y extender su dominio efectivo sobre ella; pero al mismo tiempo es cierto que este poder definitivo [*pouvoir définitif*] e irrestricto ya no se piensa como un poder absolutista. La diferencia estriba en que mientras este último es una instancia del poder meramente particular y por tanto arbitrario, el poder definitivo de la política representativa reposa sobre la construcción de intereses generales de la sociedad, de manera que aunque es ejercido por instancias particulares siempre puede aducir un carácter predominantemente social. Con la lógica política de la representación también se naturalizan las diferencias de clase social como relaciones benévolas y necesarias de tutoría y protección de aquellos capaces sobre quienes no lo son. El reconocimiento y la realización de los

intereses generales de la sociedad obedecen a una lógica superior de desarrollo histórico de la Razón y de la civilización que produce necesariamente estas relaciones jerárquicas.

La segunda problemática tiene que ver justo con la elaboración de una conciencia histórico-filosófica que permitiera tomar distancia y orientarse dentro del proceso político e intelectual de la sociedad moderna. La *historia de la filosofía* y su reflejo, la *historia de la civilización*, cumplen exactamente esa tarea. Estas grandes construcciones se esfuerzan por captar la historia como proceso coherente y necesario que atraviesa cada periodo y cada estadio de desarrollo vinculando en su movimiento el pasado, el presente y el futuro. Las dinámicas inherentes de la historia pueden y deben sintetizarse filosóficamente y es de esta posibilidad que depende una mejor orientación en el presente y en el futuro. Pero el esfuerzo de captar estructuras de largo plazo a través del tiempo se identifica en este paradigma discursivo con el desentrañamiento de una naturaleza esencial del ser humano y un destino que se desprende de ella. La historia es rígidamente representada, de este modo, como desenvolvimiento necesario de la Razón y del Espíritu. Y es sobre una tal representación esencialista de la historia que se conciben, a su turno, importantes mecanismos de respuesta para actuar sobre el presente. Uno de ellos es el de la *representación* como producción del vínculo entre poder político y sociedad, como veíamos. El otro mecanismo fundamental que se elabora sobre la conciencia histórico-filosófica del eclecticismo es el de la *educación* como un poder público. La historia de la filosofía y la filosofía, a secas, confluían en un mismo objeto que no era otro distinto al conocimiento del espíritu humano y sus potencialidades. A partir de allí la filosofía estaba en condiciones de proveer un aparato institucional educativo que cumpliera el papel de formar a los ciudadanos, adaptarlos a las condiciones sociales, generar vínculos de solidaridad entre ellos y de obediencia a la autoridad estatal.

Finalmente, el eclecticismo adoptado en la Isla de Cuba enfrenta una problemática que no pertenecía al contexto francés. Se trata de la renovación educativa que empieza por desvincularse del peso de la autoridad y la tradición escolástica y se proyecta, después, hacia la creación de una conciencia nacional. El objetivo era producir una verdadera independencia, lo cual requería transformar las tradiciones coloniales arraigadas en la sociedad, reconstruir las enseñanzas morales del cristianismo, promover el ejercicio de la ciencia y de las virtudes cívicas, y desarrollar una cultura nacional. Como era la opinión de Félix Varela, más allá de la riesgosa lucha militar, la construcción de la independencia en las antiguas colonias españolas requería todo un proyecto

político de reformas estatales y socioculturales. El eclecticismo y el doctrinarismo francés representaban un marco discursivo dentro del cual estos derroteros podían legitimarse.

Estas tres problemáticas sobre las cuales gira el lenguaje filosófico y político del eclecticismo y el doctrinarismo (el vínculo entre poder político y sociedad; la conciencia histórico-filosófica de la modernidad; la reforma política y social) nos permiten afirmar que estamos ante un paradigma discursivo de *la política como gestión social* que se fundamenta en una *filosofía de la historia esencialista*.

5. Manuel Ancízar y los potenciales del eclecticismo en la Nueva Granada

Una de las tesis básicas de la historia conceptual y de los lenguajes políticos consiste en comprender los instrumentos intelectuales no solamente como mecanismos de análisis o interpretación de la realidad, sino como verdaderos factores de producción de nuevos escenarios sociales y políticos. Como estudiamos en el capítulo 2, los conceptos y aparatos discursivos son *índices* y *factores* de las realidades sociales; mantienen con los estados de cosas efectivos relaciones de recíprocas de fricción e incidencia. En esta dirección se orientarán los dos últimos capítulos de esta investigación (capítulos 5 y 6). El propósito es rastrear de qué forma el lenguaje filosófico del eclecticismo, en tanto que lenguaje de la política como gestión social fundamentada históricamente, generó una agenda de transformación política y social en la Nueva Granada.

Para nuestro caso de estudio resulta determinante la forma en que el discurso filosófico francés del eclecticismo fue interpretado y usado en Cuba desde un horizonte dominado por el problema de la independencia. La pregunta implícita fue quizás esta: ¿cómo podía Cuba transitar el camino hacia la independencia de España sin recaer en los derramamientos de sangre ni en nuevas formas de dependencia o de regímenes autoritarios? Dentro de este horizonte se dibujaban prioridades como la defensa del espíritu liberal constitucionalista y el desarrollo de una ética ciudadana; la gestión de instituciones educativas y currículos que formaran clases medias y populares capaces de comprender e identificarse con los nuevos valores de la vida moderna, pero también conscientes de su pertenencia a una comunidad nacional; conciliar la fe religiosa católica con los intereses de la ciencia, la industria y el liberalismo político (capítulo 4).

Manuel Ancízar se apropió del discurso ecléctico-doctrinario francés dentro de este marco de preocupaciones, gracias principalmente a Domingo del Monte. Sin embargo, jugaron un papel fundamental también los discursos desarrollados a instancias del reformismo borbónico. Como vimos, los sacerdotes e intelectuales José Agustín Caballero y, especialmente, Félix Varela lograron abrir el espacio intelectual dominado por el escolasticismo para introducir en él una cierta mirada histórica de la filosofía, junto con rudimentos básicos de la observación y el razonamiento científico moderno.

A pesar de las críticas demoledoras de José de la Luz y Caballero, Ancízar se inclina por esta forma de espiritualismo moderno y equilibrado que Cousin y sus discípulos construyen. Especialmente es un discurso que recae sobre la educación y la opinión pública como instrumentos fundamentales para crear la sociedad moderna que la historia humana promete. Las ciencias naturales, las humanidades (la filosofía, la literatura y la historia) y un cristianismo renovado, son los ejes centrales de una transformación social no violenta, no disolvente, a la que aspiran Ancízar y sus maestros cubanos. De ellas debe emanar, a su vez, la política y la legislación, sus mecanismos, sus fundamentos teóricos e históricos y sus operadores (i.e., la élite política y los funcionarios públicos). No sólo deben entenderse, sino también regularse rigurosamente, científicamente, los movimientos y cambios de la sociedad. Por eso, dentro de este discurso un problema como el de la libertad de los esclavos, por ejemplo, no era sólo filosófico ni trataba solamente sobre la libertad e igualdad abstracta de los seres humanos. Era también un problema de ciencia social, de comprensión de las fuerzas disolventes que produce la diferencia de posiciones sociales. La comprensión de las dinámicas sociales era entendida como premisa básica para construir, a su turno, los instrumentos adecuados de control social. De esta forma se creía poder evitar el peligro de la rebelión y el caos.

Dentro de este discurso también el caudillismo era un grave problema que debía atenderse con el mayor cuidado. La independencia no era necesariamente libertad. Podía ser tiranía, pobreza o nueva dependencia. En la *Cátedra de Constitución* de 1820, Varela explicaba: “Si el ejercicio de la soberanía del pueblo no conoce límites, sus representantes, que se consideran con toda ella, podrán erigirse en unos déspotas, y a veces el interés rastrero de un partido formaría la desgracia de la nación” (2001a, pág. 15). Una preocupación que es plenamente compatible con los planteamientos del monarquismo constitucional de Guizot y de Cousin. La filosofía y la ciencia deben comprender las nuevas lógicas del poder político y diseñar los instrumentos adecuados para su correcto balance, como veíamos en el capítulo 4. Algo que viene precisamente a completar el cuadro de potenciales que el discurso ecléctico le brinda a Ancízar: la lucha contra la centralización político-administrativa y contra el caudillismo militar.

En síntesis, podríamos decir lo siguiente: el discurso filosófico del eclecticismo promete interpretar los movimientos y tendencias de la sociedad moderna de una forma más completa y amplia que otros discursos de tipo radical o revolucionario (filósofos de la Ilustración siglo XVIII) y aquellos

de tipo tradicional (escolasticismo, ultramonarquismo). Este potencial interpretativo proviene principalmente de tres componentes centrales del discurso ecléctico-doctrinario: la elaboración de la psicología como ciencia sobre el espíritu humano y sus virtualidades; el relato histórico sobre la civilización; y, por último, la concepción del poder político como función del progreso social, económico y cultural, ejercido por élites ilustradas en función de los intereses generales. Como efecto de esa capacidad explicativa más amplia, el discurso ecléctico-doctrinario fue empleado en varios frentes. En primer lugar, como veremos a continuación, este discurso se utilizó como instrumento de educación política y de lucha electoral en un momento sumamente complejo de transición política hacia el proyecto reformista liberal desde 1849. En segundo lugar, el discurso ecléctico-doctrinario contribuyó a construir una agenda política que implicaba la transformación simultánea del Estado y de la sociedad neogranadina, en aras de moralizar la política y de concretar el sueño de una república democrática estable y próspera. Estas reformas debían dar como resultado un Estado descentralizado, equilibrado, laico, promotor del progreso moral y material, pero al mismo tiempo respetuoso de las libertades individuales y los intereses particulares. Así mismo, la sociedad debía educarse, civilizarse, adquirir conciencia de sí misma, de su tiempo, de su historia, y comprometerse con la realización de los ideales republicanos.

5.1. Educación política y pugna electoral

Puede verse el papel que Ancízar desempeña en la Nueva Granada, a partir de 1846, como el de un organizador y, en cierto sentido, el de un mentor de las nuevas generaciones de jóvenes liberales. Para desempeñar ese rol de liderazgo, el discurso filosófico del eclecticismo resultaría imprescindible, pues, como pretendemos mostrar más adelante, dejó su huella en artículos y publicaciones de varios miembros de la joven generación de liberales, especialmente de Bogotá y el interior del país. Recordemos que antes de su regreso a la Nueva Granada, es muy probable que Ancízar hubiese realizado un viaje a los Estados Unidos hacia 1839 (donde se encontraba exiliado el maestro Félix Varela) y luego permanecería en Venezuela desde ese año hasta 1846 (Loaiza Cano, 2004, págs. 41-65). Allí formaría parte de un grupo de intelectuales liberales que apostaba por un proyecto civilizatorio basado en el ejercicio de la inteligencia, el desarrollo de instituciones educativas y culturales y la lucha contra el caudillismo político. Como afirma su biógrafo, Gilberto

Loaiza Cano, “el sentido histórico de la misión de esta incipiente capa de políticos letrados era claro, su gloria no era de la misma índole de los guerreros de la Independencia, sus batallas eran más silenciosas y sus victorias menos ostentosas, pero quizás más perdurables. Estaban basadas en la creación de un nuevo tipo de sociedad, según sus convicciones liberales, su pasión por tener influencia pública, su voluntad racionalizadora, y su relativo escrúpulo científico” (2004, págs. 48-49).

Ancízar asumió el cargo de profesor de filosofía en el Colegio de la Independencia, en Caracas, reemplazando al intelectual Fermín Toro. Posteriormente fundó el Liceo Venezolano y la revista del mismo nombre; gestó la Biblioteca Nacional de Venezuela; fue rector del Colegio Nacional de Carabobo, fundó la Sociedad Patriótica de la ciudad de Valencia y, allí mismo, organizó la revista *El Siglo*. A través de estos distintos frentes, el trabajo consistía en organizar a las nuevas generaciones de intelectuales y políticos liberales mediante asociaciones patrióticas, clubes liberales y grupos masones, difundir el discurso filosófico-político ecléctico y crear instituciones educativas y culturales que desarrollasen el proyecto de transformar la sociedad desde su interior, esto es, en sus costumbres y mentalidades.

Ancízar realizó estas mismas tareas desde 1846 en la Nueva Granada. Como lo revela su correspondencia con Lino de Pombo, él entendía que tras la Independencia de España había que luchar aún contra la dependencia económica frente a potencias como la Gran Bretaña y contra los múltiples defectos provenientes de la colonia. Igual que Félix Varela y otros intelectuales cubanos, creía que la verdadera independencia implicaba una transformación profunda de la sociedad y no meramente un cambio de gobierno o de autoridad. Los instrumentos para este cambio, según le expresaba a Lino de Pombo, son la *propaganda* que forma opinión, la *enseñanza* y el *ejemplo*. Se requería, por lo tanto, el desarrollo de medios de comunicación capaces de impactar en la opinión pública, de instituciones educativas que llegaran a las clases sociales populares y de una élite social que debía servir de modelo y orientación de la sociedad.¹⁴³

¹⁴³ La carta a la que nos referimos está fechada el 11 de junio de 1845 y expone de esta manera el programa de transformación social y sus motivos: “...yo no podría enumerar en una carta todos los datos, todos los cargos vijentes contra el egoísmo británico i la vanidosa trivialidad francesa, en los cuales se funda mi presunción i la de mis amigos de ser *urgenetemente necesario* [subrayado en el texto] el organizar un sistema de resistencia i de cautelas para combatir el veneno de discordia derramado por nuestros esquilmadores i preparar sobre firmes bases la obra de nuestra emancipación económica i de nuestra consolidación interior – Estamos resueltos a trabajar en ello con una perseverancia igual a la de nuestros adversarios, i emplear como instrumentos: 1º, la propaganda: publicando i

Para Ancízar se trataba de una “revolución de ideal y de hábitos” que debía ser liderada por la nueva élite intelectual y política. Es difícil sobreestimar su importancia como organizador de una nueva generación de intelectuales liberales. Como ministro y consejero del presidente Tomás Cipriano de Mosquera, había organizado la *Imprenta del Neo-Granadino* y el periódico del mismo nombre, en 1848, con la cooperación de los hermanos Echevarría, a quienes trajo consigo de Venezuela; en 1849 había participado en la fundación de la *Sociedad protectora del teatro*, la *Sociedad filarmónica* y la nueva logia masónica *Estrella del Tequendama*. A su vez, esta sociedad masónica estaba articulada con la formación de clubes liberales como *La Escuela republicana*, fundada en 1850, a la que pertenecían importantes figuras como Manuel Murillo Toro, José María Samper y Salvador Camacho Roldán. La *Escuela republicana* había surgido como un organismo de apoyo a las políticas de reformismo liberal del presidente José Hilario López, quien incluso asistía a las reuniones del club.

Ahora bien, como una importante historiografía ha establecido, desde mediados del decenio de 1840 se intensifica también la actividad de asociaciones liberales en las clases populares, denominadas *Sociedades democráticas*.¹⁴⁴ Estos espacios estaban dedicados principalmente a la educación política republicana de artesanos y a la formación de un electorado liberal. El caso

comentando todos los acontecimientos que revelan el dolo británico i la insustancialidad francesa respecto de nosotros, desde el pirata Drake hasta nuestros días. Así pondremos patente la verdad i quitaremos de muchos ojos anglómanos la venda que los cubre, é iremos formando cuerpo de prosélitos hasta que sea Opnión. 2º Por la enseñanza: fomentando los estudios útiles de ciencias aplicables a la industria:- difundiendo métodos:- llamando i fijando profesores é industriales no-británicos ni anglómanos [tachado: ni franceses]. 3º. Por el ejemplo: fundando más adelante sociedades cuyos miembros se juramenten a no usar ni consumir artículos británicos ni franceses con preferencia a los indígenas; i a preferir *siempre* [subrayado en el texto] los artesanos del país en igualdad de habilidad”. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia, Caja 7, carpeta 10.

¹⁴⁴ Para el historiador David Sowell es en 1838, durante las elecciones de vicepresidente y Congreso, cuando los bandos políticos enfrentados buscaron “extender su base electoral con la vinculación activa de votantes no pertenecientes a la élite, lo cual por primera vez llevó abiertamente a los artesanos al proceso político” (Sowell, 2006, pág. 72). El 17 de junio de 1838 se funda la *Sociedad Democrática-Republicana de Artesanos i Labradores Progresistas de la Provincia de Bogotá*, por parte de Lorenzo María Lleras, como resultado del fracaso electoral de los liberales santanderistas enfrentados a los sectores moderados que apoyaban al presidente José Ignacio de Márquez. Para Sowell, “los artesanos tuvieron escaso control sobre la dirección de la Sociedad” y fueron los liberales letrados y de clase social elevada quienes lideraron las actividades de educación política y moral (2006, pág. 74). Por su parte, Gilberto Loaiza muestra la complejidad del fenómeno de las *Sociedades democráticas*, las cuales se expandieron a nivel nacional (el investigador identifica un total de 112 clubes liberales en el país entre 1849 y 1852) y respondieron a reivindicaciones e intereses locales que no eran homogéneos. Para Loaiza tampoco fueron exclusivamente jóvenes abogados liberales quienes lideraron y orientaron ideológicamente estas sociedades. Hubo sacerdotes como José María Burbano, César María Nates, José Pascual Afanador, José Joaquín Uribe y Manuel María Alaix (Loaiza Cano, 2011, págs. 79-94). Esto hace pensar que tampoco existía uniformidad a nivel ideológico en las *Sociedades democráticas*.

paradigmático lo constituye la *Sociedad de Artesanos* de Bogotá, fundada en 1847 por el sastre Ambrosio López y posteriormente transformada en *Sociedad democrática de Artesanos*. Allí se construyó un vínculo frágil y problemático entre élites políticas letradas y clases populares. Para Hans-Joachim König, éstos últimos veían en José Hilario López la promesa de protección de sus intereses económicos y las consignas ciudadanía, libertad, igualdad y fraternidad, popularizadas por los liberales, podían crearles expectativas (König, 1994, págs. 463-465). No obstante el triunfo electoral de López, el 7 de marzo de 1849 (una fecha mítica que se convirtió en verdadero emblema de la alianza entre la nueva generación de reformistas liberales y el artesanado)¹⁴⁵, muy pronto se produciría un profundo distanciamiento entre estos grupos. Para el historiador Gilberto Loaiza Cano, tanto la política comercial de los liberales, como la expulsión de los jesuitas, causaron malestar en importantes sectores del artesanado. Los artesanos esperaban reformas que protegieran sus intereses frente a las políticas de comercio libre. Al no producirse éstas, radicalizaron sus discursos exigiendo el cumplimiento de compromisos. A su vez, los jóvenes liberales empezaron a distanciarse del artesanado condenando su inclinación hacia el levantamiento popular y el caos. “Es por eso que a partir de 1851 fue inevitable el choque de clase entre quienes habían compartido militancia en los mismos clubes políticos. Y es por eso también que estas asociaciones fueron adoptando el aspecto amenazante de una ciudadanía armada” (Loaiza Cano, 2011, pág. 95).

Es en esta coyuntura de activación política de sectores populares y búsqueda de alianzas políticas entre liberales y artesanos, donde debemos situar el esfuerzo de Ancizar por posicionar el discurso del eclecticismo y hacer frente tanto a los discursos tradicionalistas católicos (especialmente influyentes en la educación), como a los discursos de la Ideología, del Utilitarismo y del Socialismo utópico.¹⁴⁶ A partir de 1850, gracias al trabajo de los hermanos Echeverría en la *Imprenta del Neo-Granadino* y la organización de la *Escuela republicana*, aparecen publicaciones

¹⁴⁵ Según Francisco Gutiérrez, con el triunfo electoral que lleva a José Hilario López a la presidencia, “los artesanos se manifiestan por primera vez como un *factor decisivo en la lucha política*. Más aún: pronto nos hallaremos, al menos en algunas zonas del país, con una auténtica dualidad de poderes. Para los conservadores, es un apocalipsis. Pero, a la vez, les permite construir su propio mito de la usurpación, que juega un papel análogo al de los jesuitas en el campo revolucionario” (Gutiérrez, 1995, pág. 66). Desde ese momento, los artesanos se muestran activos en tres frentes: ejerciendo presión sobre el Estado, formando parte del Estado al ocupar algunos cargos públicos y, en tercer lugar, haciendo uso y demostración de la fuerza popular.

¹⁴⁶ En 1852 circuló el texto titulado: *Análisis del socialismo y exposición clara, metódica é imparcial de los principales socialistas antiguos y modernos y con especialidad los de San-Simón, Fourier, Owen, P. Leroux y Proudhon*. Bogotá: Librería de S. Simonot.

que cumplen el objetivo de adoptar y difundir el discurso ecléctico y doctrinario como marco interpretativo de la sociedad y la política modernas.

Antes que nada debemos mencionar el programa de publicación integrado por los textos, *Lecciones de psicología* (1851) y *Lecciones de moral*,¹⁴⁷ analizados en el capítulo 3, que Ancízar venía preparando posiblemente desde mediados del decenio de 1840. Los dos textos se originan fundamentalmente en traducciones y reelaboraciones del *Cours de Philosophie* de Jean Philibert Damiron (1831-1836). Probablemente para el intelectual neogranadino esta obra constituía la mejor síntesis del discurso filosófico del eclecticismo francés. Se desarrollaba en tres partes que ocupaban cuatro tomos en total. La primera parte ocupaba los dos primeros tomos y estaba dedicada a la Psicología, pues la base de todo el edificio era la observación científica del espíritu humano y sus facultades (Damiron, *Cours de philosophie*, 1831). La segunda parte, correspondiente al tercer tomo, se dedicaba al estudio de la moral como fundamento de los principios de comportamiento del ser humano con respecto a la naturaleza, a sí mismo, a la sociedad y a Dios (Damiron, *Cours de Philosophie. Deuxième partie: Morale*, 1834); y, por último, la tercera parte, correspondiente al cuarto tomo de la obra, se dedicaba a la lógica, como área de la filosofía que enseñaba el método de pensamiento científico (Damiron, *Cours de Philosophie. Troisième partie: Logique*, 1836).

Ancízar no se limitaba a hacer una traducción literal de la obra de Damiron. Resumía, reelaboraba, seleccionaba y editaba segmentos, pero también completaba el texto base con fragmentos o resúmenes de textos de otros autores. Los dos primeros volúmenes de la obra de Damiron (más de 450 páginas) se sintetizaban en el volumen único de las *Lecciones de psicología* de Ancízar (un poco más de 300 páginas). Aunque la estructura general de los dos primeros tomos de la obra de Damirón se conservaron, algunos pasajes fueron suprimidos o resumidos.¹⁴⁸ En lugar del prefacio de Damiron, por ejemplo, lo que encontramos es una interesante síntesis del *Cours de l'Histoire*

¹⁴⁷ En el catálogo del archivo Ancízar las *Lecciones de moral* se fechan en 1834. Dado que este manuscrito es principalmente una traducción del tercer tomo del *Cours de Philosophie*, que aparece en ese mismo año, la fecha del manuscrito quizás resulta problemática. Es probable que la traducción sea posterior al mencionado año de 1834.

¹⁴⁸ La estructura es en síntesis la siguiente: dos “libros”, el primero dedicado al alma en sí misma y sus propiedades y el segundo, al alma considerada en sus relaciones con la naturaleza, la sociedad y Dios. Cada libro se divide a su vez en secciones y las secciones en capítulos. El libro primero se divide en dos secciones, una sobre las propiedades primarias del alma y la obra dedicada a las facultades. El libro segundo se divide en tres secciones, así: 1) relación con la naturaleza; 2) relación del alma con la sociedad, y 3) relación del alma con Dios. La misma estructura la habíamos encontrado ya en las *Lecciones de psicología* de Ancízar, (Cfr. Supra, capítulo 3).

de la *philosophie* de Cousin (1829) que sirve como Introducción a las *Lecciones de psicología* de Ancízar. También en la Introducción encontramos tres lecciones tituladas “Del método”, “Obstáculos de nuestro conocimiento” y “Certeza de la psicología”, que son fundamentalmente tomadas de los *Fragments philosophiques* de Cousin (1838).

Algo similar ocurre con las aparentemente inéditas *Lecciones de moral*. Puede apreciarse que Ancízar traduce el tercer tomo de la obra de Damiron, *Cours de Philosophie* (*Cours de Philosophie. Deuxième partie: Morale*, 1834), pero en el manuscrito no aparecen los últimos capítulos dedicados al tema del mal y de la infelicidad. De igual forma, Ancízar introduce algunas reflexiones sobre la “moral ecléctica” en tanto que la palabra “eclecticismo” no aparece ni una sola vez en la obra mencionada de Damiron. Estas operaciones de traducción, edición, ensamblaje y publicación de textos nos muestran a las claras que Ancízar era plenamente consciente de un discurso filosófico que él trataba de integrar desde su óptica y, lo más importante, que trataba de verter en el contexto sociocultural de la Nueva Granada.

El programa de Ancízar queda incompleto, pues no se tiene información de que *Lecciones de moral* hayan sido publicadas en la Nueva Granada, y el cuarto tomo de la obra de Damiron, dedicado a la Lógica, al parecer ni siquiera fue traducido. No obstante, el programa incompleto de textos traducidos y editados por Ancízar permite observar claramente la forma en que la psicología y la moral se complementan mutuamente para dar una interpretación, a la sazón, científica y filosóficamente fundamentada, sobre los resortes que impulsan el progreso continuo de la humanidad; y, en particular, para construir una teoría política que explique el nuevo orden político republicano desde los más profundos sentimientos e intuiciones de moralidad del ser humano.

En ese sentido, otro caso significativo es la publicación en la *Imprenta del Neo-granadino*, en 1852, del tratado filosófico-político titulado *Democracia, o exposición de los principios fundamentales, naturaleza genuina, i propiedad intrínseca y universal del Gobierno Republicano*. Se trata de la traducción al castellano, hecha por Lorenzo María Lleras, del libro *Democracy* de George Sidney Camp, publicado en Nueva York, en 1841, por la editorial Harper & Brothers. La traducción de Lleras está explícitamente dedicada al trabajo de educación política de las *Sociedades democráticas*, que él mismo contribuyó a organizar en 1838, como nos recuerda en el Prólogo, “fundando en mi propia casa la primera sociedad de este género”. Inmediatamente después de exhibir estas credenciales, encontramos la siguiente advertencia: “no basta, sin

embargo, que el pueblo se haya organizado en Sociedades Democráticas; es menester que se instruya, si aspira a conservar sus conquistas; es menester que sea inteligente, moral i juicioso si ha de practicar el gobierno de sí mismo, i dirigir i manejar los complicados intereses de la política general, i de la administración local del país” (1852, pág. ix).

La advertencia resulta sintomática si pensamos de nuevo en la situación de distanciamiento entre liberales y artesanos. La organización política del pueblo en sí misma no garantizaba la estabilidad de un gobierno Republicano o democrático. Más allá de las *Sociedades democráticas*, debía existir una educación que lograra calar profundamente en las mentes y espíritus del pueblo. La palabra clave es, una vez más, educación moral, y el tratado sobre la *Democracia* viene muy a mano en ese sentido: “*La Política, en su mayor parte, es una ramificacion de la ciencia moral*” (Camp, 1852, pág. 22). Aunque no podemos decir que Camp represente plenamente un lenguaje político ecléctico-doctrinario, sin embargo, basa toda su argumentación en demostrar que el sistema político republicano deriva su legitimidad del principio moral de la libertad, en tanto que capacidad de autogobernarse, algo que ya habíamos observado claramente en el discurso de Ancízar. “Ser libre es una parte de la naturaleza del hombre. La misma constitución que nos hace seres morales, nos hace capaces de goberarnos a nosotros mismos” (Camp, 1852, pág. 31). Las explicaciones de la mecánica interna mediante la cual las personas toman sus decisiones, recuerdan parcialmente las explicaciones psicológicas del eclecticismo de Cousin y de Damiron: “Nuestras pasiones nos impelen a obrar, nuestras facultades morales i deliberativas nos dirijen en la elección de las acciones, i la voluntad pone toda la máquina en movimiento” (Camp, 1852, pág. 31).

También encontramos el argumento de que la libertad debe ser entendida como respeto “a la norma invisible pero invariable de la rectitud moral”, el cual se dirige en contra de la representación del estado de naturaleza como una ausencia de constreñimientos morales (Rousseau) y un caótico estado de depredación de unos contra otros (Hobbes). En lugar de esto, la libertad es la verdadera ley moral que está puesta por gracia divina en el espíritu humano. De ella derivan, a su vez, los derechos naturales del ser humano y las premisas básicas de todo ordenamiento político legítimo. El discurso de Camp reivindica especialmente la igualdad moral de todos los seres humanos como fundamento último del derecho de todos los ciudadanos a la participación política. Es esta correlación de igualdad moral y participación política la que le da a la República su verdadero cariz y su validez universal. Se trata, en el fondo, de un intento de conciliar el fuerte sentido de

libertad individual con la perspectiva de una comunidad armoniosamente articulada. Por esa razón, Camp se opone enérgicamente al monarquismo, pero también le hace frente a la tesis liberal de que al configurarse el pacto social, los ciudadanos enajenan voluntariamente y por conveniencia una parte de su libertad en favor de la existencia de un gobierno que pueda mantener el equilibrio entre los intereses individuales y evite que se obstruyan mutuamente. La crítica se dirige principalmente a una visión mecanicista de la sociedad, como simple agregado de individuos, y de la libertad natural como un voluntarismo arbitrario del “hacer lo que se quiera”, atribuidas por el autor a Blackstone y a Burke específicamente. El planteamiento es rotundo:

La humanidad no necesita de que la sociedad organizada le robe sus derechos, sino de que le ayude a gozarlos. Los hombres se asocian en comunidades libres simplemente para definir sus derechos por mútua consulta, i protegerse unos a otros por la fuerza comun. Cada hombre atiende a sus negocios propios, la agregacion total a los públicos; i cada uno toma una parte igual en las deliberaciones públicas, por cuanto tiene una parte igual en los públicos intereses. Cuando la Legislatura hace una lei, o una Corte de justicia emite una decision, nosotros legislamos por medio de nuestros agentes, i nos sometemos a un tribunal constituido por nuestro voluntario consentimiento. (Camp, 1852, págs. 43-44)

Para Camp, la comunidad política de ciudadanos moralmente iguales que se autogobiernan es la verdadera República, no simplemente su sistema de administración. Esta idea cree verla reflejada en dos autoridades disímiles: Cicerón y Jefferson. Del autor clásico se toman las palabras con las que Escipión define la república ante Lelio, en el Libro primero, sección XXV, de su tratado *Sobre la república*: “la unión de una multitud, cimentada por un acuerdo en lo que es justo, i una participación en lo que es útil”.¹⁴⁹ De Jefferson se citan las siguientes palabras, extraídas de una de sus cartas:

Nadie tiene derecho de agredir los derechos iguales de otro, i a esto se reduce todo aquello de lo cual las leyes deben restrinjrle: todos tienen el deber natural de contribuir a las necesidades de la sociedad, i esto es todo a lo cual las leyes deben dar fuerza respecto de cada uno. Es completamente infundada la idea de que, al entrar en sociedad, nos desprendamos de algun derecho natural. (Camp, 1852, pág. 45)¹⁵⁰

También aparece en Camp el tema de las desigualdades relativas al grado de desarrollo de las facultades espirituales o a circunstancias sociales y materiales. Camp sostiene enérgicamente que “los republicanos están muy distantes de ser niveladores” (Camp, 1852, pág. 129). Por el contrario,

¹⁴⁹ “Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.” (Cicero, 1889, pág. 289).

¹⁵⁰ Se trata de la carta del 7 de junio de 1816 dirigida a Francis W. Gilmer (Jefferson, 1905, pág. 534).

es importante para el desarrollo social que existan diferencias entre los sujetos, pues estas diferencias (“el que uno tenga más elevada inteligencia, imaginación más viva, juicio más elevado que otro”) expresan el ejercicio diferencial de la voluntad de los sujetos, la sabia diversidad que produce la naturaleza y constituyen, especialmente, fundamentos legítimos de distinción y consideración (Camp, 1852, pág. 127). En efecto, se pregunta retóricamente Camp, “si uno tiene ingenio más inventivo, más comprehensiva prudencia, experiencia más dilatada, integridad más escrupulosa que otro, ¿cuál es la consecuencia natural, o por mejor decir, inevitable, de la posesión de cualidades tan superiores? Sin duda la de que posee más poder e influjo”. Estas son las únicas distinciones y desigualdades admitidas por Camp, pues “son las distinciones establecidas por la naturaleza y la razón” (1852, pág. 128).

Estamos nuevamente ante el concepto de la aristocracia legítima de Cousin que Ancízar adopta punto por punto como un revulsivo contra lo que en este lenguaje político del eclecticismo se denominaban los efectos disolventes del siglo XVIII, los cuales habían destruido todos los rangos y estamentos sociales generando el característico movimiento de la modernidad hacia la igualdad, la homogeneidad y la proximidad de todos los sujetos en el plano universal de la “sociedad”. Aunque todos los ciudadanos tienen participación política derivada de su igualdad moral, sin embargo, también para Camp, estos sujetos claramente poseen un peso político diferente, el cual será proporcional a las “desigualdades de la naturaleza y la razón”, es decir, al perfeccionamiento, al mérito y la distinción. De esta manera, se naturaliza la relación entre el pueblo y sus dirigentes políticos como una relación de cooperación orgánica entre quien no sabe y quien posee la sabiduría. La representación política plantea justo este tipo de vínculo espontáneo que supone, de un lado, la obediencia, y de otro, la protección paternal. Como concluye Camp: “Déjense libres a los hombres, i no hallándose gobernados por la fuerza, es natural que se pongan bajo el dominio de la razón” (1852, pág. 131). Quizás fue esta una de las principales lecciones que Lleras y los liberales querían transmitirle al artesanado que se mostraba inconforme y amenazante.

No podemos pasar por alto una de las más significativas características del lenguaje político del eclecticismo que se encuentra también en el texto de Camp traducido por Lorenzo María Lleras para los artesanos de Bogotá. Se trata de la profunda articulación del cristianismo con la política liberal. Los principios morales sobre los que descansa toda la teoría sobre la república y la democracia como autogobierno de los pueblos, no son diferentes de aquellos profesados por el

cristianismo, particularmente de cuño protestante.¹⁵¹ La moralidad cristiana del amor al prójimo, la elevación espiritual y el cumplimiento de un destino Providencial es en realidad la fuente de la que emana el principio de igualdad y libertad de los hombres y en consecuencia, el autogobierno de los pueblos. Al mismo tiempo, el Cristianismo como institución activamente comprometida en promover este tipo de moralidad resulta ser la fuerza cohesiva de la República. La razón es interesante. El Cristianismo convierte a los sujetos en verdaderos ciudadanos, con un alto sentido de la justicia y de la igualdad moral que vincula a todos los miembros de la comunidad política.¹⁵² Por esta misma razón, los ciudadanos mantienen un alto grado de compromiso con la república y no son indiferentes a los intereses de la comunidad. El Cristianismo despierta el sentido de participación activa en el autogobierno del pueblo previniendo el debilitamiento o la desintegración de la república por la prevalencia de intereses particulares y la concentración del poder político en sectores fragmentados de la comunidad. En buena medida, para Camp la caída de las repúblicas antiguas de Grecia y Roma fue un resultado de la degeneración moral en la que incurrieron. El Cristianismo es, en cambio, una institución que promete a las repúblicas modernas la regeneración moral de ciudadanos y gobernantes, con lo cual se garantiza el mantenimiento del orden democrático: “la Religion Cristiana es enfáticamente una religion para el pueblo. Ella comunica a las masas algo mejor que lo humano. ¡Qué religión para los muchos! ¡Qué base para un gobierno popular!” (Camp, 1852, pág. 175).

¹⁵¹ Sin embargo, Camp señala que el amor a la libertad y a la igualdad moral de los hombres no es exclusiva del Protestantismo. El autor norteamericano se opone a una actitud sectaria y previene contra la intolerancia religiosa que en los Estados Unidos sojuzgaba la inmigración de Católicos. De este modo llegaba a afirmar: “los Católicos son tan buenos ciudadanos como cualesquiera [...] Si el Protestantismo ha sido mas liberal que el Catolicismo, lo debe a sus circunstancias; a que tuvo nacimiento mas reciente. Le tocó ser el último; otra religion tenía la posesion esclusiva; i él tuvo que ser agresor. De aquí su carácter favorable a la libertad, al cual tiene un derecho grande, pero no esclusivo; carácter, sin embargo, que se ha presentado a menudo, en estos tiempos para agredir la causa misma en cuyo servicio le adquiriera” (Camp, 1852, pág. 241). Por su parte, el traductor Lorenzo María Lleras, inserta a esta altura una nota en la que ajusta lo dicho por Camp al caso de la Nueva Granada: “Las observaciones relativas a la cuestion de tolerancia religiosa i admision de extranjeros, no pueden ser aplicables a la Nueva Granada sino en sentido inverso; porque aquí ha sido i es católica la mayoría, í solo de algunos años a esta parte ha empezado a desprenderse de sus preocupaciones, su intolerancia i su espíritu de persecucion” (Camp, 1852, págs. 242-243). Así como Camp defiende la inmigración de católicos a Estados Unidos, Lleras defiende la inmigración de protestantes a la Nueva Granada. Lo que los une estrechamente es la férrea convicción de que el sectarismo y la intolerancia religiosa son adversos a una cultura política democrática.

¹⁵² “...la Religion Cristiana, no solo preserva de corrupcion nuestra moral, i le da un impulso decidido i continuo ácia la perfeccion, sinó que tiende directamente a la institucion de la democracia. Hágase a los hombres justos, i se los hará democráticos” (Camp, 1852, pág. 173).

Ahora bien, si los textos de Ancízar y Lleras son fundamentalmente traducciones y ediciones ajustadas para la contienda política neogranadina, algo diferente intenta otra figura sobresaliente del liberalismo neogranadino de mediados del siglo XIX, a saber, José María Samper (1828-1888). En 1853, cuando la separación entre liberales y artesanos se materializaba alrededor del apoyo popular que recibía el caudillo militar José María Obando (1795-1861) en contra de los intereses electorales de los jóvenes liberales (cuyo candidato era Manuel Murillo Toro), aparece publicado el libro de Samper titulado: *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada, desde 1810 i especialmente de la administración del 7 de marzo*. En esta obra, escrita en 1852, justo después del triunfo electoral de Obando, Samper se plantea como objetivo educar al pueblo y moralizar la opinión pública con respecto al sentido de la historia de la Nueva Granada, desde su independencia hasta la coyuntura. Se trataba de explicar las causas profundas, filosóficas, de esa historia que se comprendía según la metáfora doctrinaria de la corriente (y la tendencia) universal e irresistible de la civilización, que nos resultan familiares gracias a Guizot, Cousin y Tocqueville.

Por eso es hoy necesario que los pueblos comprendan su situación i las instituciones que les convienen, estudiando en su pasado las grandes lecciones que deja una experiencia dolorosa. Por eso el pueblo de la Nueva Granada tiene imperiosa necesidad de mirar ácia atrás, en el momento en que se encuentra colocado en la corriente de un movimiento desconocido hasta el día. He aquí desenvuelto el objeto de este escrito. (Samper, 1853, pág. 7)

El resultado electoral adverso había puesto claramente en riesgo la continuidad de las políticas reformistas de José Hilario López y ponía de manifiesto la delicada relación entre los jóvenes liberales y los sectores populares del artesanado. El libro de Samper respondía a esta frustración con un llamado urgente a los neogranadinos para que reparasen en el significado histórico de los acontecimientos y sus consecuencias. Se trataba, en cierto sentido, de una admonición dirigida a las clases populares, parapetada en la solemnidad del juicio histórico. Justamente por esta razón debía entenderse la historia como un proceso que, más allá de accidentalidades y turbulencias, estaba dirigido por la profunda racionalidad del progreso y la civilización. Tampoco se trataba solamente de la historia particular de la Nueva Granada, sino que concernía al movimiento universal de la humanidad entera “hacia la realización de sus destinos inmortales” (Samper, 1853, pág. 1). De esta forma, el discurso invocaba el alto destino de la humanidad como juez de los acontecimientos locales e, indirectamente, como autoridad suprema que vigila las actuaciones de los ciudadanos. Colocados al trasluz de la historia, cada acontecimiento, cada decisión de un

pueblo y de sus gobernantes, revelaba sus intereses verdaderos y su posición con respecto al progreso de la humanidad. Pero al mismo tiempo, los acontecimientos manifestaban la “marcha triunfal e irresistible” de la civilización, como una especie de “deísmo sublime”. Cada paso de la historia es presentado por Samper como una batalla decisiva: “un combate librado a las ideas, las instituciones i las costumbres del pasado, i una victoria ganada por el porvenir; cada paso adelante, es una conquista; cada bandera que se levanta, el símbolo de una civilización nueva que se sobrepone a otra decrepita” (1853, págs. 1-2).

El período que va desde 1810 hasta el 7 de marzo de 1849; es decir, de la Independencia a la elección como presidente de José Hilario López, queda plenamente vinculado a una historia universal, cuyos hitos ya había fijado Guizot. En palabras de Samper:

Cuando admiramos las doctrinas morales del Cristianismo; las victorias de Lutero en la lucha de la emancipacion relijiosa, en pos del libre exámen; la filosofía jenerosa de Rousseau, de Helvecio i de Condorcet; los grandes heroísmos de la estupenda revolucion francesa; las instituciones fundadas en la tierra de Washington, i los inmensos resultados de la revolucion colombiana, de un carácter mas continental; nos detenemos con recojimiento a meditar tamaños acontecimientos, no porque ellos existen la curiosidad, sinó porque envuelven la idea universal de la emancipacion. (1853, pág. 4)

Una prueba más de esta sincronía de la emancipación se encuentra, para Samper, en la afinidad entre la revolución popular de 1848 en Francia y la elección popular de López en 1849. Los dos acontecimientos eran una nueva manifestación del espíritu democrático de la sociedad moderna que en la Nueva Granada se había expresado a través de las urnas. El 7 de marzo era una fecha culmen de la revolución, pues solo entonces las transformaciones profundas de los liberales, respaldadas activamente por el pueblo, habrían dado inicio a la construcción de la verdadera democracia en el país. El discurso de Samper conduce a la conclusión según la cual, en efecto, cualquier vacilación o desvío de este camino reformista debía ser visto como una nueva reacción en contra de la democracia.

El concepto de revolución es definido por Samper como una transformación profunda, históricamente necesaria e irreversible en el espíritu del pueblo, en sus ideas sociales y también “el sentimiento nuevo de la sociedad”, que no se detiene hasta desarrollarse completamente (1853, pág. 18). Al explicar los mecanismos que impulsan estos movimientos radicales en la historia, afloran las premisas básicas de la psicología ecléctica: “el hombre tiene en sí una fuerza vital que lo conduce a buscar, por el *libre ejercicio de sus facultades* [cursivas en el original], su bienestar i

perfección” (1853, pág. 19). Así pues, esta fuerza de expansión se enfrenta continuamente a las fuerzas contrarias de represión que lo limitan. La misma dinámica se produce en el sujeto y en la sociedad, de manera que la revolución no es más que el proceso mediante el cual las fuerzas vitales y afirmativas del ser humano vencen los obstáculos que las refrenan u obstaculizan. De este modo, el concepto de revolución se universaliza y gana en abstracción: todas las revoluciones se reducen a un mismo proceso de liberación (emancipación) de los potenciales humanos más allá de las restricciones. Habrá grados, circunstancias y momentos diferentes, pero el proceso es en el fondo el mismo y abarca en realidad a todos los seres humanos: es la marcha de la humanidad en su destino la que se expresa en cada fecha insigne de la revolución. De ahí la importancia que tiene para Samper que cada ciudadano del pueblo neogranadino comprenda la historia dentro de la cual vive su vida y sepa ubicarse en el bando correcto, el bando del “liberalismo radical”, desde luego.

Desde la perspectiva del 7 de marzo de 1849 como fecha culminante de la revolución, la historia neogranadina cobra para Samper un aspecto sumamente interesante. Se trata de un drama histórico lleno de giros y acontecimientos encontrados, pero con un mismo hilo conductor: la realización de la democracia. Esa historia comienza en 1810 con la búsqueda de la liberación del yugo español. El acontecimiento se debe para Samper tanto al influjo externo de la Revolución Francesa y de la independencia Norteamericana, como a una situación local que él describe como secuestro de la civilización.¹⁵³ La cultura hispano-católica le dio la espalda a la modernidad y con ello aisló también a sus colonias de toda oportunidad de participar en ella (un argumento que Samper desarrollará en su reconocido *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, de 1861). Aunque en el momento de la independencia no existía en la Nueva Granada una conciencia de lo que significaba realmente construir una sociedad moderna, una república democrática, sin embargo, la ruptura con la metrópoli era el medio necesario para ingresar en esa búsqueda de la libertad y la transformación social que ésta implicaba.¹⁵⁴

¹⁵³ “Pueblo secuestrado de la vida Universal, embrutecido por la tiranía; sujeto a la influencia perniciosa de la sotana i de la esclavitud; sin comercio, sin artes, sin escuelas, sin costumbres fijas ni carácter nacional; él debía ser incapaz de proceder a virtud de un pensamiento radical que encaminase sus movimientos ácia el advenimiento de un orden social enteramente nuevo” (Samper, *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada*, 1853, pág. 25).

¹⁵⁴ “El pueblo granadino, pues, en su mayor parte, no pensó en la democracia al hacer la revolncion de 1810, porque no comprendía su significacion. Mejor dicho: queria el orden de cosas que entraña la República; pero sin designarlo con su nombre jenuino. Su idea cardinal era la *libertad* como un fin, la *independencia* como un medio” (Samper, *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada*, 1853, pág. 31).

Una vez alcanzada y consolidada la independencia, se inauguraba la problemática más compleja de construir una sociedad nueva. El primer paso en ese sentido se daba en la Constitución de 1821, y con él aparecía también la principal problemática política colombiana. En pocas palabras, esta consistía en la coexistencia profundamente conflictiva del pasado colonial despótico y el empuje revolucionario. Una naturaleza política y social mixta que le daba al país, ya en 1821, la fisonomía política de un monstruo.¹⁵⁵ Aun cuando creó nominalmente la República de Colombia, la constitución de 1821 mantuvo elementos estructurales del orden colonial hispánico, desconfió de la participación política popular, estableció un gobierno centralista y abrió el camino para el “militarismo”. Las figuras emblemáticas de Bolívar y Santander son encarnaciones de este mestizaje imposible que Samper lamenta en nombre de la radicalidad y la inflexibilidad de la lógica (política e histórica) de la revolución. El genio militar de Bolívar acompañaba su desconfianza frente a los principios democráticos y su preferencia de un gobierno fundado en la fuerza más que en la participación y la libertad de todos. Por el contrario, Santander era visto como profundo admirador de los principios libertarios de la Revolución Francesa y de la independencia norteamericana.¹⁵⁶

La disolución de la República de Colombia es atribuída por Samper a esta profunda grieta en su configuración política, pues los impulsos dictatoriales de Bolívar no habían hecho otra cosa que intensificar las tendencias revolucionarias del bando liberal. Esto explica el atentado contra Bolívar, en septiembre de 1828, que Samper justifica parcialmente como una reacción de los verdaderos patriotas contra un tirano. Pero las inclinaciones tiránicas también estaban a la base de la desintegración de la República de Colombia en 1830. Detrás de estos sucesos Samper observa el funcionamiento de una premisa fundamental: el poder político moderno debe estar anclado al apoyo popular expresado a través de la opinión pública (mediante la prensa), el sufragio y la representación de los intereses comunes de progreso y bienestar. Por esta razón, todo gobierno

¹⁵⁵ “... esa aglomeración de instituciones contrarias, monárquicas unas, democráticas otras, desconocidas en el mundo algunas, dió a la primera constitución de la República la fisonomía de un monstruo, i echó los cimientos de la arbitrariedad, la anarquía i el desórden que el tiempo debía traer en breve” (1853, pág. 43).

¹⁵⁶ Compárense los pasajes siguientes: “Bolívar jamás fué republicano. Sus ideas políticas, formuladas primero en el proyecto de constitución presentado al Congreso de Angostura i a la Convención de Cúcuta, i posteriormente en el código boliviano, carecían de todo contacto con las altas inspiraciones de la democracia” (Samper, *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada*, 1853, pág. 155). En cambio Santander es presentado así: “hombre experimentado en la política i la administración, i conocedor de todas las notabilidades i los talentos del país; hombre de sistema, de prevision, i lealmente republicano...” (pág. 204). De ahí su título: “hombre de las leyes”.

basado en la fuerza militar y centralizado en las figuras de los caudillos, está condenado al fracaso. Milicia, clero y monopolio constituyen una forma de la política anclada al pasado y condenada al fracaso por la lógica inflexible de la historia, según Samper. En una dialéctica entre la debilidad de la República para desarrollar sus potenciales y la fuerza de la tiranía para imponer sus intereses, la historia debía enseñar a la Nueva Granada que los papeles estaban invertidos. La verdadera fuerza no residía en los ejércitos, sino en la república democrática, pues solo ésta representaba la verdadera unidad de una nación y el ejercicio de la soberanía popular. La tiranía y el gobierno despótico entrañaban, en cambio, una profunda ausencia de legitimidad popular, constituían una usurpación del poder auténtico y, por lo tanto, eran inestables, pasajeros, siempre expuestos a las fuerzas de la revolución. Sobre este esquema binario de la debilidad y la fuerza, se erige la fe profunda de Samper en el triunfo de la revolución democrática, a pesar de las vicisitudes y contratiempos:

El absolutismo, representado en la milicia, el clero i el monopolio, debía librar una batalla permanente a la República. Esta era la lucha entre la fuerza i la debilidad. La República era impotente para vencer, porque no encontraba su fuerza natural en la prensa, la tribuna i el sufragio, esos grandes ecos del pensamiento popular. Ella debía debatirse entre la tempestad de las pasiones i de la ambición, impelida de conmoción en conmoción, hasta hundirse en el abismo de la violencia i la anarquía. ¡Tal es la suerte de los pueblos cuando, olvidando la lógica de los principios i las lecciones de la historia, se dejan intimidar por los obstáculos del momento, sin fé en la libertad, sin esperanza en Dios i en el porvenir, llegando al fin hasta sacrificar las inspiraciones de la naturaleza en las aras del empirismo político! (Samper, Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada, 1853, págs. 189-188)

Aún un hombre como el general Santander, auténticamente liberal y democrático, había cometido el error de desconfiar del triunfo de la revolución. Para Samper, la derrota electoral del liberalismo en 1836, fue una consecuencia directa de la injerencia del general Santander a favor de un caudillo militar como José María Obando. Esta intervención del gobierno en el ejercicio libre de la soberanía popular generó una división profunda entre los liberales y así fueron derrotados por José Ignacio de Márquez, un candidato perteneciente a la facción moderada del liberalismo, pero que recibió la adhesión de un partido débil, “sin convicciones liberales, sin amor a la democracia, i lleno del anhelo de vengar descalabros sufridos en tiempos anteriores” (1853, pág. 246). Este era un nuevo capítulo de reacción en contra de los avances históricos que iba a despertar desórdenes y violencia. En esa misma senda se ubica la administración de Pedro Alcántar Herrán, así como las figuras de Mariano Ospina y Rufino Cuervo, verdaderos ideólogos de la reacción antidemocrática, en la perspectiva de Samper.

El triunfo electoral de José Hilario López debía entonces cerrar un proceso de incertidumbres, de frágiles conquistas y de dolorosos retrocesos. Debía abrir una época diferente de realizaciones sociales pacíficas, donde “A la dominacion de tres oligarquías,-el *clero*, la *milicia* i el *monopolio*,- iba a sostituirse la noble dominacion del pueblo”, haciendo inútiles e ilegítimas las insurrecciones (1853, pág. 458). Pero la derrota de 1852 había abierto de nuevo la obscura perspectiva de la inestabilidad política. En el cierre de su discurso, Samper se aferra a su fe en la historia y la razón. Perdedor en la contienda política, no obstante no se da por vencido y reivindica sus banderas:

La reforma no puede sucumbir, porque ella es una necesidad de la época, una exigencia lógica de las condiciones progresivas de la humanidad. El Jeneral López, ese eminente patriota a quien la democracia debe inmensos servicios, prestados con singular abnegación dejará la magistratura cubierto de gloria i bendiciones; i si él ha Conquistado la inmortalidad su obra no perecerá. No! - La revolución, ese soplo fecundo que Dios ha enviado a la jeneración actual, seguirá triunfante en su carrera, a despecho de todas las reacciones y de todos los contratiempos! El ojo de la Providencia vela por los destinos de la Revolución!” (1853, pág. 585).

A pesar de sus esperanzas, la crisis resultó inevitable. El gobierno de Obando fue bloqueado desde el Congreso por los liberales radicales y esto desata el movimiento revolucionario del 17 de abril de 1854. En esa fecha los artesanos se levantaron exigiéndole al presidente Obando convertirse en dictador. El presidente decide renunciar y los artesanos ponen en el poder al general José María Melo (1800-1860). Su programa de gobierno consistía en defender los intereses económicos de los artesanos en contra del comercio internacional y en detener la incorporación de las poblaciones indígenas a la vida republicana mediante la disolución de los resguardos indígenas (König, 1994, págs. 493-502). Sin embargo, la ruptura del orden institucional resultó pasajera y para el 4 de diciembre el gobierno revolucionario había caído. Esta irrupción popular a la larga aproximó a los nacientes partidos liberal y conservador en torno a un programa político que resultaba, en buena proporción, común a los dos bandos, pero que al mismo tiempo sellaba la ruptura entre élites políticas y clases populares (1994, pág. 499). En la narrativa de Samper aparece claramente de qué forma el gobierno de López había puesto sobre la mesa el elemento fundamental de dicho programa, a saber, *la moralización de la política y del pueblo neogranadino*.

Desde el gobierno de López la política equivalía al desarrollo de la civilización, el progreso, la justicia, la igualdad y la realización de las facultades humanas. A su vez, la democracia representaba no solamente la participación popular a través del sufragio, sino la conciencia de formar una auténtica comunidad política (¡la república!) y el compromiso con la realización de sus

intereses comunes a través de la educación, de la laboriosidad y del respeto de las autoridades y la ley. Tanto el presidente como su gabinete (Murillo Toro, Javier Zaldúa, Ezequiel Rojas, Tomás Herrera) representaban, para Samper, el tipo de hombres inspirados por el patriotismo y la filantropía, llenos de fe en el porvenir del pueblo e impregnados por el espíritu de la libertad y de las teorías democráticas (1853, págs. 462-470).

Las actuaciones del gobierno de López son presentadas desde esta misma perspectiva moralizadora. El caso paradigmático fue la supresión de la pena de muerte como instrumento de persecución política contra los opositores. Este era un mecanismo retrógrado y antidemocrático, como ya había defendido Guizot. Pero junto a esta medida modernizadora, también fueron exaltadas por Samper las leyes de libertad de prensa, expresión y opinión y el respeto a la asociación política de las personas, incluso cuando estas asociaciones eran opositoras del gobierno, como es el caso de las *Sociedades populares*, o demasiado ardorosas en sus reivindicaciones, como es el caso de las *Sociedades democráticas*. Otras disposiciones completaban el cuadro de acciones que hacían realidad la revolución democrática con el gobierno de López: las iniciativas de la descentralización administrativa del Estado y la abolición del monopolio del tabaco, del impuesto a la hacienda; la libertad de los esclavos; la libertad y mejora de la enseñanza, la creación de talleres para las clases trabajadoras; la garantía de participación popular en política para varones letrados; la abolición del fuero eclesiástico y la separación de la Iglesia y el Estado; el reconocimiento del territorio y la proyección de un sistema de caminos.¹⁵⁷

La moralización de la política que preconiza el discurso ecléctico-doctrinario apropiado en la Nueva Granda supone entonces la construcción de una agenda bastante precisa que había quedado planteada en la administración de López y fijaba el rumbo que debía recorrerse en los años

¹⁵⁷ Con su exaltación del gobierno de José Hilario López, Samper estaba combatiendo las acusaciones de ilegitimidad que se lanzaron desde el bando conservador al momento mismo de la elección del 7 de marzo de 1849. Particularmente se refiere al panfleto titulado *Apelación al pueblo*, firmado por "Un Representante". El título del panfleto es muy dicente. Su intención no se limita a cuestionar la legitimidad de la elección de López, sino que invita a los ciudadanos a ejercer la soberanía popular rechazando los resultados de los comicios: "...apelar al pueblo, no es concitar la rebelión, porque si en esta tierra se profesa el Santo dogma de la Soberanía popular, si aquel principio no es una amarga ironía ni una arma de dos filos esgrimida pérfidamente por ciertas notabilidades de la época con objetos siniestros. decidido está - QUE EL PUEBLO SOBERANO ES EL JUEZ COMPETENTE PARA DECIDIR ENTRE SUS REPRESENTANTES, y LOS DEMAGOGOS; ENTRE LOS QUE SUPLANTAN SU NOMBRE Y LOS QUE LEJITIMAMENTE LO REPRESENTAN" (Anónimo, 1849). La argumentación de Samper intenta mostrar que en el programa mismo de reformas liberales de López residía su verdadera legitimidad, más allá de las confusiones y dudas que genere el escrutinio de los votos.

posteriores. Dentro de esa agenda, el Estado debía transformarse en una función social del progreso y la civilización, las cuales eran tomadas como realización de los intereses comunes de los ciudadanos. Al mismo tiempo, el Estado debía convertirse en una estructura mucho más dinámica y flexible, cercana a las necesidades de cada región, abierta a las discusiones de la prensa y las movilizaciones de los ciudadanos.

Pero la transformación del Estado era inseparable de la transformación de la sociedad. En cierto modo, una cosa suponía simultáneamente la otra. Así que la agenda involucraba también la educación del pueblo (práctica, moral, política). A través de la educación se podía desarrollar en las clases populares el sentido de una comunidad política consciente de sus fundamentos, sus intereses y sus derechos; pero también, de sus deberes, sus lealtades y sus compromisos.

La moralización de la política abarcaba por igual al Estado y a la sociedad, a los dirigentes políticos y a los ciudadanos, creando entre ellos una profunda correspondencia. La revolución y la reforma (que habían comenzado su etapa de realización verdadera con la administración de López) poseían, pues, una naturaleza trascendental. Su sentido era convertir las leyes sagradas del espíritu humano en realidades políticas que dignificaban la nación entera con la visión utópica de un futuro ideal. Samper brindaba una imagen emotiva de esta moralización de la política:

... el Presidente de la República i sus Secretarios, al instalarse el Congreso, le trazaron [al pueblo] cuadros vehementes de la situación, de las necesidades del país, i de las grandes exigencias de la revolución en punto a la reforma. Ellos propusieron i defendieron con calor la adopción de muchas ideas eminentemente reorganizadoras, que hacían aparecer al Gabinete como el apostolado de la libertad. Su palabra descendió desde lo alto de la magistratura como un himno generoso levantado a la civilización moderna, para ir a difundirse como una grande esperanza, como un presentimiento de bienestar, en las masas populares, i perderse entre los aplausos entusiastas de la nación agradecida. (1853, págs. 495-496)

La matriz discursiva del eclecticismo y el doctrinarismo resuena de forma perdurable en escritos posteriores de Samper. En su famoso *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas* (1861) el argumento general podría verse como una ampliación al ámbito hispanoamericano del relato histórico que ya había construido para la Nueva Granada, en 1853. Se trata ahora de defender a toda costa la naturaleza política de los procesos de independencia en Hispanoamérica, en contra de la ignorancia y el prejuicio europeos sobre estas nuevas naciones. Esa historia de emancipación, reclama Samper, debe inscribirse por derecho propio dentro de la historia de la civilización general de la humanidad, junto a los procesos de

Francia, Inglaterra y, desde luego, los Estados Unidos de América. Las revoluciones hispanoamericanas no son efecto de la incapacidad y atraso de unos pueblos bárbaros, sino el resultado de las tendencias universales del mundo moderno en las cuales participan las nacientes “repúblicas colombianas”, según Samper. Es justamente alrededor de esta idea central que, más allá de narrar la historia y analizar la condición social de estos pueblos, se construye y legitima, también, una agenda política de reformismo liberal que aspira al reconocimiento de las naciones europeas.¹⁵⁸

El lenguaje ecléctico-doctrinario se hace aún más explícito en el *Curso elemental de ciencia de la legislación* (1873) que recoge las lecciones en esta materia dictadas por Samper en la Universidad Nacional desde el año 1867. Aunque hace referencia al *Tratado de legislación* escrito por Charles Comte (otro intelectual y político cercano al círculo de Guizot) como una de sus principales fuentes, Samper adopta el método cousiniano acerca de la necesidad de superar las posiciones parciales, “exclusivistas”, para comprender con amplitud los fenómenos del alma humana y, en particular, los de la moral y la política. Samper es muy consciente de que esta perspectiva corresponde al discurso ecléctico, pero decide evitar las polémicas alrededor de esta denominación usando más bien la fórmula de “método *complejo*”, “porque se compone de análisis y síntesis, de espiritualismo, racionalismo y experimentación” (Samper, 1873, pág. 16). La teoría expuesta a lo largo de estas *Lecciones* sigue de cerca las tesis básicas de moral que ya Ancízar había estudiado y traducido parcialmente de Damiron. Todo orden social se desprende necesariamente de la naturaleza espiritual del ser humano como creación de Dios. Y en esa misma medida, la ley y el derecho no son más que “la confirmación, la reproducción, la descripción o la ampliación más o menos fiel de la ley moral” (Samper, 1873, pág. 130). Samper retoma de esta forma la imagen (que ya hemos visto en Cousin y en Guizot) de una doble naturaleza humana, espiritual e histórica, que se desarrolla orgánicamente desde su esencia interior (espíritu/germen) hacia la objetivación

¹⁵⁸ “Desde luego se comprende, por ser obvio y trivial, que la necesidad suprema de Hispano-Colombia es la de aniquilar las causas mismas de sus males, creando una política verdaderamente colombiana, —ó en otros términos completar pacíficamente la obra de la revolución, que las insurrecciones, los golpes de estado y las dictaduras han perturbado y descaminado [...]. Las repúblicas hispano - americanas necesitan ante todo simplificar su existencia ó su organización; aniquilar el caudillaje político; fundar la soberanía de la ley como la mas conspicua fórmula de la soberanía individual y popular; poner en armonía la constitución política con la etnología colombiana; hacer efectivas las garantías del derecho y las promesas de la revolución; fundar el crédito nacional; abrir la puerta al progreso bajo todas sus formas, y consolidar de una vez, si no crear, el reinado de la tolerancia y la verdadera fraternidad; — sin lo cual no será posible adquirir fuerza y respetabilidad ante el mundo” (Samper, 1861).

exterior de sus virtualidades (materialización/planta). Tampoco aquí es posible que el científico, el filósofo o el político creen verdaderas novedades. Sólo comprenden mejor, reconocen con mayor precisión o poseen con mayor certeza las verdades incólumes del hombre y del mundo. Pero esta función, recordémoslo, es lo que Cousin entendía como auténtico perfeccionamiento y progreso de la humanidad: una realización más plena de lo que ya hemos sido interiormente desde siempre.

5.2. Reforma del Estado

El discurso ecléctico-doctrinario no se empleó solamente para la educación política del pueblo y de las nuevas generaciones de políticos liberales. También se empleó para plantear y desarrollar tanto la reforma del Estado, como la organización de instituciones educativas cuya meta era transformar la sociedad en sus ideas y hábitos. Este proceso se aceleró especialmente después del levantamiento de los artesanos en Bogotá y el golpe de José María Melo en 1854. Primero puede observarse un momento de reforma profunda del Estado entre 1853 y 1863. En estos diez años se produjeron tres constituciones políticas diferentes (1853, 1858 y 1863), sumadas al Pacto de Unión de 1861. Posteriormente, desde finales de la década de 1860 y durante la década de 1870, se desarrollarán proyectos conducentes a la organización de instituciones educativas como la organización de la Universidad Nacional (1867-8), la promoción de escuelas normales en las distintas regiones del país y el proyecto de organizar la Instrucción Pública Primaria (1870).

La reforma del Estado se tradujo fundamentalmente en reforma de la constitución porque esta era entendida como la base de la comunidad política. La constitución determinaba los sujetos pertenecientes a la nación y su papel allí, bien fuese como simples naturales (colombianos o neogranadinos) o como ciudadanos con derechos políticos y partícipes del ejercicio del gobierno a través de distintos cargos públicos. También se delimitaban en el texto constitucional los territorios y sus jerarquías (departamentos o estados, provincias, cantones y parroquias); los valores y finalidades fundamentales de la asociación política (la utilidad común; la independencia de potencias extranjeras; la libertad, la seguridad, la propiedad y la igualdad ante la ley de los ciudadanos); y, desde luego, las formas del ejercicio del poder político, su división en ramas bien

establecidas (lo legislativo, lo ejecutivo y lo judicial), los mecanismos del ejercicio de la representación política y la soberanía del pueblo.

La constitución política no era vista, sin embargo, como un mero ejercicio de positividad política, un contrato o un pacto arbitrario. Era entendida asimismo como expresión o manifestación de los deseos y esperanzas comunes a la sociedad o al pueblo; una voluntad popular que se pronunciaba justamente como mandato. En ese sentido, la constitución política era comprendida también como claro indicativo del carácter, la ilustración y la moralidad que configuraba la esencia de la nación o la elevación que ésta había alcanzado a través de los años en su proceso de perfeccionamiento. Justamente, la constitución de 1853 planteaba en sus primeros párrafos la necesidad de reemplazar la anterior constitución, de 1843, pues “no satisface los deseos, ni las necesidades de la Nación” (Constitución política de la Nueva Granda, sancionada el año de 1853, 1853). Y el senador liberal, Florentino González, celebraba la sanción del texto constitucional afirmando que convertía en realidad la República, de manera que, decía, “quedan realizadas las esperanzas de los que rompieron las cadenas que nos ligaban a la monarquía española, para fundar en nuestra Patria la República, i, bajo los auspicios de ella, una Nación grande, poderosa i feliz” (Constitución política de la Nueva Granda, sancionada el año de 1853, 1853, pág. 44). En 1858 el texto constitucional comenzaba exhortando a los granadinos: “Hoy termina la revolución iniciada el 20 de Julio de 1810: han triunfado por fin vuestras virtudes cívicas. La federación está constituida” (Constitución política para la Federación Granadina, sancionada el día 22 de mayo de 1858, 1858).

Ahora bien, resulta muy notorio que las constituciones políticas de 1853 a 1863 buscaron hacer realidad, al menos desde el punto de vista legal, dos objetivos estructurales que ya se habían enunciado en el periodo de luchas electorales entre 1849 y 1852, dentro del marco discursivo del doctrinarismo y el eclecticismo francés, a saber: 1) la moralización de la política; y 2) la descentralización del Estado. Para el presidente José María Obando, en la constitución de 1853 “se alza fortísimo i majestuoso el Gobierno propio popular, consagrándose en toda su plenitud el principio de la Soberanía del Pueblo como emanación de la soberanía del individuo sobre sí mismo; i por consiguiente un ensanche las facultades de las secciones municipales del Estado” (1853, pág. 46). La retórica de Obando expresaba con total naturalidad un vínculo entre política y moral que, sin embargo, descansaba sobre una compleja elaboración conceptual y filosófica. El resultado directo de esta correlación entre moral y política es la consagración y profundización de

los derechos y las libertades individuales. Obando continúa su discurso sobre la constitución de 1853:

Lo derechos naturales del hombre, sus mas caras libertades, los objetos de la asociación granadina están aquí consignados; i lo que es mas, están consignados i garantidos en el corazón del Pueblo, i hacen parte de su ser. Las Constituciones que se forman sobre la base sólida de la opinión ilustrada de una Nación libre, son las únicas invulnerables i permanentes. (1853, págs. 46-7)

En efecto, la constitución de 1853 marcó un punto de giro con respecto a las constituciones anteriores en lo que se refiere a consagración de derechos y libertades individuales. Más allá de los tradicionales derechos reconocidos de seguridad y proceso jurídico, igualdad ante la ley, propiedad y libertad de industria, esta constitución consagra por primera vez, desde 1821, la libertad individual, la libertad de culto y religión, la libertad de asociación y la libertad de impartir y recibir instrucción. En 1858 se avanza en la misma línea convirtiendo la libertad de imprenta en un derecho absoluto y agregando la libertad de circulación y domicilio. Finalmente, la constitución de 1863 incluye, además de todos los derechos ya mencionados, la libertad de poseer y comerciar armas y consagra como primer derecho la “inviolabilidad de la vida humana” prohibiendo explícitamente la pena de muerte (Constitución política de los Estados Unidos de Colombia, sancionada el 8 de mayo de 1863, 1871, pág. 7).¹⁵⁹

De la misma forma, las constituciones de 1853 a 1863 desmontaron algunas de las condiciones limitantes para gozar de la ciudadanía y ejercer derechos políticos básicos, como el del sufragio. Aunque se mantuvo la restricción de la nacionalidad, la edad (21 años), el estado civil (casado) y el género (ser varón), se suprimieron las condiciones de renta o propiedad y la de alfabetización. También se redujeron ostensiblemente las causales de suspensión y de pérdida de la ciudadanía, las cuales quedaban limitadas a las sentencias judiciales y la enajenación mental, básicamente. En su relato sobre la Convención Nacional de 1863, Ancízar sostenía el carácter fundamental de los derechos individuales como “la base de toda legislación i el patrimonio moral que todo ser humano aspira a poseer plena i verdaderamente”. Éstos se diferenciaban de los derechos políticos en la medida en que no eran arbitrarios, como aquellos, sino que provenían directamente de Dios y de la naturaleza humana como creación suya. Los derechos políticos en cambio “no pertenecen a todos los asociados, pues no todos son ni pueden ser ciudadanos activos, participantes directa o

¹⁵⁹ Para el análisis de las constituciones elaboramos una tabla comparativa que se puede consultar en el Anexo B, pág. 316.

indirectamente en la administracion de los negocios públicos: emanan de una calificacion civil artificial variable a voluntad de la lei” (1863, pág. 29).

Pero la continuidad de la moral y la política en el discurso, conducía también al planteamiento de un modelo estatal descentralizado. Como veíamos en los fragmentos aludidos atrás, Obando trazaba una línea recta que conducía de la autonomía del individuo a la soberanía del pueblo, pero también al ensanchamiento de “las facultades de las secciones municipales del Estado” (Constitución política de la Nueva Granda, sancionada el año de 1853, 1853, pág. 46). Ampliar la ciudadanía y garantizar derechos como el de imprenta y asociación, eran pasos encaminados a la construcción de vínculos más claros entre el poder político y la sociedad. En vez de que aquel se ejerciera verticalmente sobre ésta (lo cual era considerado a un tiempo anacrónico, inmoral y una clara muestra de debilidad), la lógica consistía en que el poder político se alimentara de la sociedad a través de la opinión y la participación de la ciudadanía ilustrada, especialmente. A este mismo principio filosófico de asentar más sólidamente el poder político en la sociedad, comenzando por las clases dirigentes, respondía el fortalecimiento de instancias municipales y regionales del aparato estatal. La constitución de 1853 declaraba que la República se administraría mediante un gobierno central “popular, representativo, alternativo i responsable” y seguidamente añadía: “Reserva a las provincias, o secciones territoriales, el Poder municipal en toda su amplitud” (Art. 10, pág. 9). Entre 1855 y 1857 se produjo la creación de ocho “Estados soberanos”: Panamá, Antioquia, Santander, Cauca, Cundinamarca, Boyacá, Bolívar y Magdalena. En respuesta a esta reorganización política y territorial, la constitución de 1858 transformó la Nueva Granada en Confederación Granadina. Ancízar y Samper habían escrito previamente, en 1856, un proyecto de constitución federalista (Federación Neo-granadina) que contemplaba once estados federales y fijaba en buena parte los principios de la relación entre la unión federal (o confederación) y los Estados, que serían aplicados en 1858 (Ancízar & Samper, 1856).

A diferencia de estas dos constituciones, sancionadas por representantes liberales y conservadores durante los gobiernos de José María Obando (1853-1854) y de Mariano Ospina Rodríguez (1857-1858; 1858-1861), la constitución de 1863 se ha interpretado como el sello del triunfo militar de los distintos sectores liberales sobre los conservadores, tras la guerra civil desatada entre 1859 y 1862. La creación de la figura de Estados soberanos fue aprovechada por caudillos militares como Tomás Cipriano de Mosquera, entonces gobernador del Estado del Cauca, para incrementar su

poder regional. A su turno el presidente Ospina buscaba limitar esa soberanía y expidió una serie de leyes en esa dirección.¹⁶⁰ Pero la puja también giraba en torno a la Iglesia católica. Si para los conservadores era importante proteger la Iglesia como aliada en la lucha electoral, para los liberales el objetivo era debilitar su poder aplicando políticas de secularización de las propiedades y limitando su capacidad de acción. El texto de la Constitución de 1863, sancionado en la población de Rionegro con una Asamblea esencialmente liberal, reconocía nueve Estados y transformaba la Confederación Granadina en los Estados Unidos de Colombia. El gobierno general se define, por sus principios fundamentales, como “republicano, federal, electivo, alternativo i responsable; dividiéndose para su ejercicio en Poder Lejislativo, Poder Ejecutivo i Poder Judicial” (1871, pág. 16). Esto delata un cambio interesante, pues notoriamente desaparece la idea de un gobierno “popular”, explícitamente enunciada en la Constitución de 1853. En efecto, la carta constitucional de 1863 dejaba en manos de los Estados decidir de qué forma se nombrarían los Representantes y Senadores de cada Estado y era justamente el Congreso el encargado de elegir al Presidente, emitiendo un voto por cada Estado. De esta manera se evitaba la participación popular en la elección presidencial y, de hecho, incluía amplias funciones de regulación del legislativo sobre el ejecutivo.

Ancizar fue uno de los artífices de la Constitución de Rionegro, encargado de manejar las relaciones entre el sector liberal civilista y las aspiraciones del caudillo militar Tomás Cipriano de Mosquera.¹⁶¹ Junto a Ancizar se encontraban figuras del liberalismo radical como José María Samper, Salvador Camacho Roldán, Lorenzo María Lleras (Diputados del Estado soberano de Cundinamarca), Justo Arosemena (Diputado del Estado de Panamá), Aquileo Parra (Diputado del Estado de Santander) y José Hilario López (Diputado del Estado del Tolima).

¹⁶⁰ Para el historiador Alonso Valencia, “Ospina no estaba de acuerdo con el estatuto jurídico dado a la república que gobernaba, por lo que adelantó acciones tendientes a eliminarlo que se reflejaron en la expedición de tres leyes que no serían aceptadas por los gobernadores de los estados: la ley de elecciones, la ley de estudios y la ley mediante la cual creó intendentes nacionales en los estados, que fueron consideradas como intervenciones, porque el presidente de la república dejaba a los estados sin la potestad de establecer los estudios y el derecho de organizar el sufragio, al mismo tiempo que les impedía disponer de la fuerza pública; de esta manera quedaba eliminada la autonomía que la Constitución consagraba” (Valencia LLano, 1998, págs. 95-96).

¹⁶¹ El papel de Ancizar en la guerra civil fue muy importante. Para Gilberto Loaiza Cano, Ancizar era “el interlocutor directo ante el general a la hora de decisiones fundamentales”. Si Mosquera era el director militar de la guerra, Ancizar era su director civil, aunque también tuvo que tomar las armas, junto con otros liberales radicales como Rafael Núñez, Lorenzo María Lleras, José María Rojas Garrido y Rafael Eliseo Santander, en 1862, para defender a Bogotá del ejército conservador (5.000 hombres) al mando del general Leonardo Canal. (2004, págs. 346-348).

Durante 1861, en medio de la guerra civil, José María Samper y Manuel Ancízar trabajaron en un proyecto de reforma constitucional. Samper le envió a Ancízar desde Londres, donde se encontraba a la sazón, un escrito en el que hacía el balance de las causas de la guerra civil desatada, las enseñanzas que debían sacarse a partir de ella y las reformas necesarias para superarla. Ante sus ojos el verdadero problema de la Nueva Granada no era falta de libertad, “sino de moralidad”. El político granadino enumeraba así las manifestaciones de ese malestar que habrían detonado la guerra civil: la desigualdad entre los Estados había hecho que los fuertes se aprovecharan de los débiles; la falta de claridad acerca de las relaciones entre el gobierno central y los estados había provocado arbitrariedades y falta de fiscalización sobre el ejecutivo; e incluso el sufragio universal (que Samper consideraba como un “error mui grave en que incurrimos los radicales con la mejor intención i sinceridad”), debido al cual se habría entregado el poder político a una minoría gracias al fraude y la ignorancia de las masas. Frente a estas claras deficiencias, presentaba las fórmulas que según él se requerían para que el país alcanzara “paz, estabilidad, libertad verdadera, moralidad política i prosperidad”:

Estados que se equilibren en lo posible, en fuerzas, población, territorio, intereses análogos i elementos de progreso i buen gobierno;

Un senado que represente exclusivamente a las entidades componentes de la Confederación (los Estados), que sea el guardián de la constitución i esté a cubierto de las eventualidades políticas;

Una Asamblea nacional que represente la unidad del pueblo granadino (subrayado en el original) en el progreso, la libertad i la república democrática; que represente a las mayorías como a las minorías, emanando de círculos electorales que elijan cada cual un solo Representante;

Un poder ejecutivo que, emanando del pueblo en su composición jeneral, se preste a la acción permanente de la opinión por medio de las Cámaras; que concilie la alternabilidad con la estabilidad gubernativa, i la unidad de autoridad con la pluralidad de consejo i fiscalización; que les de representación i garantías a todos los Estados i a todos los grandes partidos.¹⁶²

Estas fórmulas pretendían hacer realidad el concepto general de federalismo que Samper defendía. Federalismo significaba para él descentralización del poder político, lo cual a su vez implicaba: “asociación de fuerzas”, “coexistencia de entidades políticas más o menos independientes” y sobre todo “concurso simultáneo de voluntades que armonizan y fiscalización recíproca”. Así mismo,

¹⁶² Manuscrito: La confederación, Londres, 31 de marzo de 1861. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia, Caja 17, carpeta 7.

defendía la necesidad de apartarse de modelos políticos como el de Los Estados Unidos de América para adaptar, más bien, el principio general federalista a las condiciones locales.

Ya en 1863, Ancízar publica el informe sobre su participación en la convención de Rionegro, el cual revela la forma en que la carta constitucional estaba entrelazada a partir de premisas propias del lenguaje político doctrinario y del eclecticismo filosófico. Allí se refiere al tema álgido del modelo de administración de justicia con participación popular mediante jurados. Ancízar ofrecía la justificación filosófica de la institución del Jurado argumentando que los desfases entre *verdad legal* (humana y arbitraria) y *verdad moral* (natural y “verdadera”), podían corregirse en el mayor grado posible. Esto se debía a que el pueblo podía ejercer su propio juicio, libre de los sesgos adquiridos por un juez profesional, apelando a su “leal saber i entender, como ellos mismos quisieran ser juzgados otro día” y mediante un entendimiento intuitivo o “por inspiración” de la justicia. Además, la participación del pueblo en la administración de justicia generaba vínculos más estrechos con los asuntos públicos, mayor conocimiento de las leyes y actuaba como “un fuerte dique opuesto a las arbitrariedades de los malos gobernantes”, según la autorizada reflexión que Ancízar tomaba del liberal Lord Brougham en su favor (1863, pág. 19). La lucha del liberalismo contra la Iglesia católica era justificada también desde la perspectiva de la construcción de una verdadera República democrática y una moralización general. No solamente se trataba de que los privilegios materiales de la Iglesia constituirían para Ancízar una contravención a los principios morales y democráticos de la igualdad entre las personas que nada tenían que ver con el auténtico cristianismo, según él. El problema de fondo era que la Iglesia católica actuaba en contra de la República, reivindicando un sistema de autoridad arbitrario y obstaculizando el progreso de la sociedad colombiana:

Nuestro clero, que se dice imitador de Cristo, se rebeló, i a balazos, i con derramamiento de sangre, e incendiando la República ha defendido i defiende ¿la relijion enseñada por Cristo? No: los bienes materiales, la dominacion temporal, i una especie de independencia soberbia de toda autoridad civil. ¡Qué contraste! (1863, pág. 27)

Lo que observamos a través de este tipo de testimonios es la forma en que los liberales radicales procesaban las tesis doctrinarias y eclécticas fundamentales sobre un gobierno representativo. En efecto, la lógica de la representación no consistía simplemente en el ejercicio del voto de los ciudadanos, sino en la transformación del poder en una función que representara los intereses,

objetivos y prioridades de la sociedad. Esto implicaba, de una parte, atender a principios generales expresados mediante la consagración de derechos y libertades; pero también suponía recoger preocupaciones o necesidades locales y trabajar sobre condiciones particulares. Los agentes más importantes de estas tareas eran los hombres ilustrados y las clases sociales superiores, no las clases populares. En este sentido compartimos plenamente el análisis de Gilberto Loaiza Cano en el sentido de que la Constitución de Rionegro “formalizaba la dificultad, o el miedo, del liberalismo para establecer sus relaciones con los sectores populares durante el siglo XIX”. En consecuencia, las redes electorales organizadas alrededor de sectores de élite regional resultaron fortalecidas, y los espacios de participación popular permanecían restringidos (2004, pág. 376). En complemento de ese análisis habría que añadir que desde el punto de vista del lenguaje político adoptado por los liberales radicales, a saber, el del doctrinarismo y el eclecticismo francés, existía una tendencia a relativizar el papel de la participación popular en el sistema político representativo. Quizás no sea descabellado afirmar que el apoyo electoral de los artesanos a Obando, en 1852, después al golpista Melo, en 1854, y al conservador Mariano Ospina Rodríguez, en 1856, no hacía otra cosa que confirmar, con creces, la idea que Ancizar ya había manifestado en 1851 en sus *Lecciones de Psicología* y luego en las *Lecciones de moral* sobre la aristocracia legítima. Tal y como Ancizar lo había planteado, el poder político debía entenderse como instancia de gestión de la sociedad depositada en las clases superiores (la aristocracia legítima), cuya finalidad era el progreso y la civilización generales. Era esta naturaleza activa y dinamizadora lo que transformaba el poder político en verdadero gobierno, puesto que más allá de los principios morales que lo fundamentaban, debía operar sobre realidades empíricas (sociales y materiales) para hacer efectivas las potencialidades de un pueblo.

Pero a pesar de la centralidad de las clases superiores e ilustradas, la cercanía con el pueblo era parte constitutiva del discurso filosófico-político de los liberales radicales. No obstante las dificultades y temores, las clases populares no podían ser excluidas de la comprensión republicana del gobierno, pues esto contradecía los principios fundamentales de la igualdad moral de los individuos y de la perfectibilidad del género humano como un destino universal. Por esta razón, aun cuando se limitaran los espacios de participación y existieran profundas grietas entre las clases populares y las élites liberales, era en todo caso necesario proyectar la imagen de una correspondencia íntima entre gobernantes y gobernados. Las élites gobernantes marcaban el rumbo de la civilización, construían las bases sobre las cuales cobraba sentido hablar de una república y

una nación, organizaban los aparatos del gobierno y ejercían efectivamente el poder a través de cargos públicos. Pero toda la legitimidad de estos proyectos descansaba sobre los gobernados, en cuanto destinatarios de la civilización y el progreso, la igualdad moral, los derechos y libertades, el gobierno equitativo. Como vimos al estudiar los discursos de Guizot, el poder posee una naturaleza doble: particular y social. Particular, en cuanto debe ser ejercido por una élite ilustrada y acomodada; social, porque su sentido y legitimidad se construyen en función de los intereses y necesidades colectivos, comenzando por los más abstractos de ellos: el respeto a una moral universalista que reconoce la igualdad de las personas. Así, el gobierno representativo debía conciliar estas dos naturalezas, debía construir continuamente los lazos entre gobernantes y gobernados, entre superiores e inferiores; debía transformar la unidad en multitud y recoger la multitud en la unidad.

5.3. La necesidad de un sistema educativo

La educación era pieza clave sobre la cual podía articularse aquella correlación entre poder político y sociedad. En el primer número de la revista *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia* se planteaba una reflexión en ese sentido. El texto titulado significativamente “Qué es la Universidad Nacional” se ha interpretado como un reconocimiento sincero del error cometido por el liberalismo al darle la espalda a la educación (1868, págs. 3-7). Pero el escrito va más allá de este ejercicio autocrítico. Lo que hace es reinterpretar a la universidad (parte fundamental de todo un sistema educativo) como una institución mediante la cual el poder político aspira a gestionar la sociedad. Esa tarea implicaba producir un sentido de unidad nacional, difundir actitudes cívicas y conocimientos básicos, transformar las costumbres y sentimientos populares. Pero se trataba también de sentar las bases del desarrollo material e intelectual de la nación a través del cultivo de las ciencias, las artes y los oficios. Igual que en el discurso de Cousin ante la cámara de París, en 1844, la tesis central que articula la reflexión sobre la Universidad Nacional, en 1868, consiste en que la educación es un poder público: un sensible medio de transformación social, un “instrumento de luz o de tinieblas, de libertad o de opresión” (Qué es la Universidad Nacional, 1868, pág. 3). La educación entendida como poder público e instrumento de mejoramiento y

cohesión social, adopta la denominación de “instrucción pública” en el lenguaje liberal neogranadino.

Justamente es desde la perspectiva de “instrucción pública” que los problemas del qué y el cómo, las materias de estudio y el método educativo, cobraron la mayor importancia. En el método y las materias se estaba poniendo en juego la efectividad misma de la instrucción pública. El método debía garantizar un trabajo sistemático y continuo de cultivo de conocimientos, hábitos de estudio y un *ethos* formado por la previsión, la moralidad y el deseo de perfeccionamiento. La universidad proporcionaba, al mismo tiempo, la base y el cierre del sistema educativo. Como base del sistema educativo, la universidad era la fuente de los métodos apropiados de enseñanza o transmisión de los conocimientos y debía establecer también la estructura general del aprendizaje, por niveles y grados. Esa era una tarea sumamente delicada. La universidad debía ponerse en contacto con las técnicas educativas más actuales de ese momento y diseñar un “plan de estudios” sobre modelos extranjeros y teorías vigentes. Pero la lógica esencial de todo el sistema educativo reposaba ya sobre las premisas generales de la psicología ecléctica: la perfectibilidad del alma humana, su continua actividad en búsqueda de elevación y la gradualidad con la que avanza en este movimiento de aprendizaje desde lo más básico, elemental e intuitivo, hasta niveles de mayor complejidad y ejercicio reflexivo de la inteligencia. Bajo estas premisas que podían parecer simples “trivialidades”, se escondía “toda la doctrina del método, de tanta importancia como la ciencia misma” (1868, pág. 3).

Ahora bien, la universidad debía ser la institución de cierre del sistema educativo porque en ella se concentraba el estudio más alto de las ciencias y profesiones. Pero el camino debía comenzar, desde luego, mucho más abajo, en las escuelas primarias. Construir un modelo del sistema educativo empezando por la escuela primaria, era una de las prerrogativas de la universidad (Ancízar, Informe del Rector, 1869, pág. 434). Más allá de actualizar conocimientos o discutir y hacer difusión de modelos educativos, se trataba también de llevar a cabo la tarea de levantar, poco a poco, las instituciones educativas. La universidad debía construir una escuela primaria modelo, “para que se vea de bulto cuán lastimosamente atrasados estamos en esta materia” (1868, pág. 6). También era necesario dentro de esta lógica la construcción de una escuela normal “en que se formen preceptores que sepan echar la base firme i sencilla en que habrá de apoyarse la instrucción universitaria” (pág. 6). Sólo de esta forma se concretaba la visión normativa de la Universidad

Nacional, según la cual “debe ser, i será principalmente una escuela de método, así en el orden lógico de las enseñanzas, como en el modo de dar cada una de ellas” (Ibíd.).¹⁶³ Podríamos agregar que de esta forma se vislumbraba un verdadero sistema educativo en el que las directrices generales vinieran de las más altas esferas académicas y desde allí irradiaran hacia los grados menores de la educación. En respuesta, eran estos niveles básicos los que debían alimentar la formación de verdaderos profesionales en las ciencias, las artes y los oficios.

La organización del sistema educativo era también una cuestión de contenidos y materias que debían organizarse con coherencia. La enseñanza primaria objetiva o elemental¹⁶⁴ debía transmitir conocimientos básicos orientados especialmente a la vida práctica cotidiana “aplicables a todas las profesiones i de utilidad cierta i pronta en todas las situaciones que pidan su auxilio” (1868, pág. 6). En este nivel educativo, leer, escribir y adquirir nociones elementales de aritmética y geografía eran sustancialmente los objetivos más importantes. La continuación de los estudios se concentraba en la Escuela de Literatura i Filosofía, componente fundamental de la Universidad Nacional, en donde estos conocimientos primarios debían ser profundizados.¹⁶⁵ En esta Escuela los estudios se organizaron en un ciclo de cinco años en los cuales se estudiaba lenguaje (castellano, francés e inglés), matemática (aritmética, álgebra, geometría y contabilidad), geografía, filosofía, retórica, latín e historia. Así se accedía al título de Bachiller que era exigido

¹⁶³ Uno de los aspectos que se enfatizan en el escrito a propósito del método de enseñanza consiste en suprimir los maltratos, castigos e imposiciones a los niños y jóvenes estudiantes. Era muy importante aprender de aquellos países donde “se trata a los niños con toda la benevolencia que merecen, i se les instruye i educa sin fatigarlos, sin oprimirlos, sin atormentarlos con castigos, tanto más bárbaros cuanto que recaen sobre seres que candorosamente buscan nuestra protección, i se asombran al tropezar con nuestra crueldad” (Qué es la Universidad Nacional, 1868, pág. 6).

¹⁶⁴ En el escrito “Enseñanza objetiva: principios” se explicaban los fundamentos de este método. Sus principios básicos consistían en seguir un orden gradual de desarrollo de la inteligencia desde la niñez. Se apelaba en especial a la experiencia directa de los estudiantes con las cosas (los objetos), de manera que a la vez se estimulan sus facultades perceptivas. De la misma manera, la orientación consistía en enseñar primero los “rudimentos” de una ciencia, que consisten en las aproximaciones más básicas e intuitivas a los fenómenos, y no los principios generales que son producto de observaciones y reflexiones previas. Dice el escrito: “Ver es creer;” i si esto es lo que en sus estudios guía a los hombres por el camino que conduce directamente al saber, ¿por qué no ha de aplicarse el mismo principio con igual ventaja a los niños? ¿No debemos, hasta donde sea posible, seguir el mismo sistema en su educación? Que aprendan cuanto se pueda por la evidencia de sus propios sentidos, i entonces lo que aprendan lo aprenderán bien, i estarán siempre interesados por los conocimientos adquiridos de este modo” p. 20-12. En cuanto a la enseñanza de la lengua, el texto insiste en la necesidad de trabajar sobre sus usos, corrigiendo los hábitos: “el mejor modo de lograr que un niño hable correctamente es corregir sus yerros, i no obligarlo a aprender reglas” (Enseñanza objetiva: principios, 1869, pág. 22).

¹⁶⁵ Sin embargo, Ancízar denuncia el grave problema que enfrenta la Universidad, pues los escasos conocimientos de los estudiantes habrían convertido la Escuela de Literatura i Filosofía en una especie de “escuela primaria parásita”.

para ingresar a las escuelas de Ingeniería, Ciencias Naturales, Medicina o Jurisprudencia. Sólo podía ingresarse a la Escuela de Artes i Oficios sin obtener primero el título de Bachiller (Decreto orgánico de la Universidad Nacional, 1868, págs. 35-41). Eran estas escuelas las que debían consolidar en el país los conocimientos específicos de las “profesiones científicas”, particularmente aquellas que podían desarrollar el comercio y la industria, como la ingeniería y las ciencias naturales. También se aspiraba a transformar otras carreras más tradicionales como la de Medicina y la de Jurisprudencia, mediante exigencias mayores de ingreso y la actualización de los conocimientos científicos, como lo expresaba Ancízar en su primer informe como Rector de la Universidad (Ancízar, Informe del Rector, 1869). La Escuela de Artes i Oficios, por su parte, debía cumplir un papel análogo pero se dirigía a los sectores populares. Su ciclo se completaba en tres años y, además de los cursos básicos de lengua castellana, aritmética y geografía, también enseñaba rudimentos de contabilidad (teneduría de libros), nociones generales de física, mecánica y química; dibujo, dibujo arquitectónico, perspectiva y otras clases prácticas (Decreto orgánico de la Universidad Nacional, 1868, pág. 39).¹⁶⁶

En virtud de sus métodos y su organización de los conocimientos y profesiones, la universidad debía entenderse como una institución nueva, claramente diferenciable de lo que había sido en el período colonial. Ésta era vista como un órgano productor de privilegios, títulos y jerarquías arbitrarias que separaban a los hombres. Además, el tipo de universidad española se había encerrado en sí misma estancándose; había caído en rutinas monacales, había monopolizado el conocimiento y la educación reduciéndolas a especulaciones metafísicas demasiado abstractas, sin contacto con la vida práctica. Bajo esta narrativa histórica se hacía comprensible la ruptura profunda del liberalismo con la universidad. Pero los organizadores e impulsores del nuevo sistema educativo, Ancízar a la cabeza, entendían que era imposible desarrollar su ideario político sin instituciones educativas que aspiraran a impactar la sociedad. Por esa razón, los informes del rector permanentemente denuncian la precariedad de medios y recursos para desarrollar una institución tan importante para él. Ponía el caso de la fundación de la Universidad de Berlín, por parte de

¹⁶⁶ En el proyecto de Instrucción Pública presentado por José María Samper, la estructura que era un tanto diferente. Allí se proponía la creación de un Instituto Nacional encargado de las escuelas de Ingeniería, Medicina y Ciencias Naturales, junto con la creación de una Academia Nacional compuesta de un máximo de cincuenta miembros distribuidos en cinco secciones: Literatura y humanidades; Ciencias Físicas y Matemáticas, Ciencias naturales y “medicales”; Ciencias Morales y Políticas; y Bellas Artes. (Samper, Proyecto de ley sobre fomento de la Instrucción pública, 1864).

Guillermo III, para mostrar de qué forma la educación “permitía enaltecer la vida intelectual del pueblo i resucitar su abatida nacionalidad” (Ancízar, Informe del Rector, 1869, pág. 434). También se refería a la forma en que Thomas Henry Huxley (acérrimo defensor de las teorías evolucionistas de Darwin e impulsor de nuevos métodos de enseñanza y escuelas en Inglaterra) había presentado la educación como forma de enfrentar las protestas y levantamientos de las clases trabajadoras creando escuelas para artesanos: "a fin, dice Huxley, no solo de igualar, sino de sobreponer la condición intelectual de los productores ingleses a la de los del continente, para que triunfaran de la concurrencia" (Informe del Rector, 1870, págs. 13-14). Más elocuente aún resulta la cita del Conde de París, Felipe de Orleáns:

No es con protecciones empíricas ni *mejorando los salarios* (lo que determinaría la restricción de los consumos i la ruina final de los productores) como se conjuran las crisis manufactureras, sino *mejorando los hombres*. La base del bienestar de los artesanos, presupuesta la libertad política, es la *instrucción*, que nutre el alma, fortifica el juicio i enfrena las pasiones malévolas. Serán mas justos, porque sabrán mas i comprenderán las cuestiones industriales. Nacerán las sanas costumbres con la prevision, con el discernimiento de lo bueno, con el sentimiento de la responsabilidad de los actos propios, i a los arranques animales se sustituirá el imperio de la razón. (1870, pág. 14)¹⁶⁷

La organización y administración del sistema educativo, incluida la Universidad Nacional, debían desde luego estar articuladas con los objetivos políticos de gestionar la unidad social y el progreso material del país. Las escuelas primarias debían ser la base del sistema piramidal educativo. Su administración estaba en las manos de los Estados. La Universidad, en cambio, era un órgano de administración centralizada en la capital. Allí llegaban los estudiantes de los Estados cuya manutención era igualmente financiada por la Universidad. Recíprocamente se esperaba que los nuevos bachilleres y titulados regresaran a los Estados para difundir los conocimientos y desarrollar mejoras materiales, intelectuales y morales en sus regiones. Aunque también se esperaba que el movimiento social fuera ascendente, creando riqueza material y elevación cultural, con todo la Universidad Nacional se pensaba como un instrumento de la democracia. Al menos en el discurso su propósito no era crear privilegios artificiales, ni monopolios sobre el conocimiento.

¹⁶⁷ Guizot era otra autoridad citada para establecer la necesidad de un sistema educativo moderno. En este caso lo que se argumentaba era que las profesiones tradicionales de jurisprudencia y medicina no podían saturarse so pena de generar competencia excesiva y conflictos sociales por esta causa. “Reducirse a recargar de competidores aquellas dos profesiones, será comprometer a sabiendas el porvenir de muchos jóvenes que no sabrán qué hacerse con sus diplomas; los que a la postre, i segun dijo Guizot hablando de la Sorbona, vendrían a ser "libranzas jiradas contra el fondo social, que si resultan protestadas se saldan con revoluciones." (Ancízar, Informe del Rector, 1870, pág. 11).

Por el contrario, los títulos que otorgaba se basaban en el cumplimiento riguroso de los planes de estudio y se trataba de distribuir equitativamente el ingreso de estudiantes entre los diferentes Estados, de manera que esta composición reflejara su carácter nacional. Finalmente, la Universidad debía competir con las demás instituciones educativas de carácter privado, como obligaba el derecho a la libre instrucción.

Pero lo más problemático era conciliar la premisa según la cual la educación era un poder público y un medio de mejoramiento social, con la premisa según la cual la organización académica se basaba en el libre desarrollo del conocimiento. El Decreto orgánico de la Universidad creaba un gobierno universitario basado en el Gran Consejo, el Rector y los directores de las diferentes escuelas. El poder ejecutivo participaba de ese gobierno a través del Secretario de lo Interior y era el Congreso el encargado de aprobar los presupuestos de la Universidad. El sistema trataba de dar un gobierno relativamente autónomo a la Universidad, pero esta pretendida libertad quedaba reducida a pura retórica cuando los intereses particulares de los gobernantes se imponían sobre las consideraciones académicas.

Así ocurrió cuando el senador Francisco Álvarez, como profesor sustituto de filosofía, reemplazó el programa establecido por Ancízar como rector y profesor de la Universidad Nacional. Según el historiador Gilberto Loaiza lo que Álvarez pretendía era usar un texto que él mismo había empleado y del cual había costado su impresión (2004, págs. 405-407). El episodio desató una puja que era mucho más política que académica en el seno de una comisión nombrada al interior de la Universidad para dirimir el caso. El texto de enseñanza de la filosofía que Álvarez buscaba imponer era *Elementos de Ideología* de Destutt de Tracy. Desde luego, Ancízar objetaba que esta era una obra ya ampliamente superada por el desarrollo de la filosofía ecléctica de Victor Cousin y a continuación exponía todos los argumentos en contra del sensualismo y el materialismo de la doctrina de Tracy que ya habían elaborado los eclécticos y sus defensores (no olvidemos la polémica filosófica cubana), empezando por el propio Cousin. En esencia, no podía reducirse la comprensión del alma humana a la cuestión de las sensaciones. Esto era un grave error producido por la parcialidad de las doctrinas radicales del siglo XVIII. La Psicología ecléctica había abierto el camino para comprender como hechos positivos y observables aquello más propiamente humano, eminentemente espiritual: su capacidad de dirigir los actos mediante la moral y su reconocimiento intuitivo de Dios. “Moralidad i religiosidad: esto es lo que distingue

sustancialmente al hombre del resto de los animales: este es el lindero a que llega la Antropología en sus investigaciones positivas, i desde el cual comienza el análisis psicológico, materia de la Filosofía propiamente dicha” (Ancizar, Informe del señor Ancizar, 1870, pág. 295).

Miguel Antonio Caro emite para este caso un dictamen semejante al de Ancizar. El progreso de la ciencia abarcaba también a la filosofía, de manera que adoptar el texto de Tracy representaba de alguna manera soslayar el aporte de filósofos y científicos desde los primeros años del siglo XIX. Por otra parte la filosofía de Tracy ignoraba a Dios y centraba de forma orgullosa el conocimiento en el sujeto. Finalmente tampoco resultaba convincente para Caro la identificación de pensamiento y sensación. “En resumen”, sentenciaba Caro, “de las obras de M. Tracy no podemos prometernos aprovechamiento intelectual, ni mucho menos moral, para la juventud estudiosa” (Caro, 1870, pág. 394).

No obstante, la tensión entre autonomía de la academia y poder político debería entenderse como un problema interno a la comprensión misma de la educación como instrucción pública y medio de gestión de la sociedad. No se trataba solamente de una falla en el diseño institucional de la Universidad Nacional o del dudoso comportamiento de algunos funcionarios. El desarrollo de las potencialidades humanas mediante el acceso a la educación quedaba enlazado problemáticamente con el proyecto político del liberalismo moderado. Más allá del reconocimiento de la razón autónoma como una función social fundamental, el proyecto educativo era comprendido por Ancizar y un sector liberal civilista colombiano, como pieza clave de su proyecto de modernización. La ciencia podía producir industria y riqueza, orden y armonía social, pero sobre todo alimentaba la imagen desiderativa del triunfo, el prestigio y el orgullo de una superioridad disciplinada que podía vencer los obstáculos para elevarse a su más alto destino. Mediante una más de sus recurrentes referencias europeas, esta vez a Claude Bernard (un exitoso científico francés de extracto popular), Ancizar nos brinda esa imagen triunfal de la ciencia y las naciones modernas. En su discurso ante la Academia de Ciencias en 1869, dijo:

Todas las ciencias se mueven hoy en progreso indefinido que comenzando en las físicas i matemáticas se ha extendido a las investigaciones históricas, propagándose hasta las ciencias filosóficas i rejenerando la industria i las artes. El punto de mira de estos estudios es el conocimiento de la causa inmediata de los fenómenos, para comprenderlos i aprovecharlos. Merced a esta tendencia hemos llegado a subyugar la naturaleza inorgánica, i comenzamos a dominar la naturaleza viva con tales i tan poderosos medios, que sería difícil decir hasta dónde irán estas modernas conquistas.

Bacon previó este vuelo dominante de la inteligencia humana, pero no imaginó cuántos i cuán pujantes instrumentos de dominación se inventarían para sojuzgar la naturaleza exterior, no solo suprimiendo el espacio i confundiendo las nacionalidades, sino salvando los límites del mundo que habitamos para ir a estudiar la constitución íntima de los mundos inmediatos al nuestro. La importancia suma de este movimiento intelectual es incontestable; i sin duda el primer lugar entre las naciones pertenecerá de hoy en adelante a la que haga superiores esfuerzos, i se imponga mayores sacrificios, por la cultura de las ciencias; porque es evidente que el pueblo mas ilustrado será el mas poderoso i de capital influjo en las edades venideras (Ancizar, Informe del Rector, 1870, pág. 12).

Tan solo un año después del informe, Ancizar renunció a su cargo de Rector de la Universidad Nacional, visiblemente ofuscado por el carácter obtuso y mezquino de los congresistas. Aunque había tolerado la escasez (y lenta gestión) de recursos en los presupuestos asignados por el Congreso para realizar el proyecto completo de la Universidad Nacional, no pudo tolerar la burda subordinación de la academia a los intereses caprichosos de los políticos. Sin embargo, no renunció a ser uno de los impulsores de la reforma educativa más ambiciosa del siglo XIX en Colombia. En el fracaso de desarrollar este proyecto los historiadores han visto de una parte el desfase entre los objetivos planteados y los recursos disponibles, siempre limitados; y de otra parte, el enfrentamiento entre un proyecto de modernización liberal que restringía la influencia del clero, y un proyecto conservador pro-católico.¹⁶⁸ Estos dos factores que intervinieron en el fracaso del proyecto educativo liberal despliegan en cierta forma las contradicciones internas de la lógica y las premisas que articularon el proyecto. El paradigma teórico bajo el cual la educación se asumía como instrumento de aceleración del progreso social y material, terminaba por exceder los recursos disponibles. De esa forma, las grandes expectativas se convertían después, fragmentadas y diluidas, en proyectiles que minaban la edificación. A su vez, el ensamblaje de la educación al poder político como medio de gobierno (instrucción pública), terminaba por revelar los sesgos y particularidades de un proyecto de modernización que en realidad estaba en disputa.

5.4. Conclusión: fricciones entre el discurso y la realidad

¹⁶⁸ Cfr. (Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, [1964] 1996), (Loaiza Cano, *Manuel Ancizar y su época (1811-1882). Biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*, 2004), (Rausch, 1993).

Como acabamos de ver, el uso del lenguaje filosófico del eclecticismo en la Nueva Granada se concentró en tres frentes: primero, la educación política de las élites y el pueblo para entrar al juego de la lucha electoral; segundo, la reforma del Estado con el fin de moralizar la política y descentralizar la administración; tercero, la creación de un sistema educativo que contribuyera a generar cohesión social. No obstante en cada uno de estos frentes vemos cómo aquella relación de ida y vuelta entre discurso y realidad hace aflorar nuevas problemáticas.

En primer lugar, el propósito de educar políticamente a las élites y a las clases populares para construir una alianza electoral poderosa, paradójicamente conduce a una profunda ruptura entre ambas. El discurso del progreso, del triunfo de la república y del espíritu democrático, no resultó tener el mismo significado para las élites liberales que para las clases populares: mientras unas deseaban la modernización económica y política del país; las otras esperaban la protección de sus precarias condiciones económicas y una integración a la vida republicana que les ofreciera algo diferente de la subordinación ante los nuevos dominadores. Y no obstante, élites y pueblo llegaron a compartir el mismo lenguaje político, el mismo marco de enunciación de sus reclamos y aspiraciones. El desengaño de las clases populares resulta indicativo de la efectividad que alcanzaron los discursos republicanos. Lo que se denunciaba no era el proyecto de la república democrática, sino a los políticos traidores de ese proyecto. Tampoco las élites liberales renunciaron a su discurso y su proyecto, eran las masas ignorantes las que no podían comprenderlo. De ahí la importancia de que la construcción de la república democrática no estuviese simplemente sometida a la voluntad popular, sino que su realización recayera principalmente en la tutela de las élites sociales y políticas del país.

En segundo lugar, observamos que en el intento de moralizar la política y fundar un orden republicano descentralizado, tiene lugar una deriva hacia el federalismo. Al parecer la tesis doctrinaria de que el poder debía estar anclado y diseminado por la sociedad se lleva más lejos aún, hacia la creación de entidades políticas más o menos independientes encarnadas por los estados soberanos de la confederación. Pero al debilitar la soberanía nacional las élites regionales buscan librarse de mecanismos de control sobre su propia autoridad. De esta forma, en vez de conseguir el concurso, la armonización y la fiscalización recíproca entre instancias diversas del estado, lo que se genera en la práctica es la desregulación de los poderes locales.

Finalmente, la creación de un aparato educativo mediante el cual el poder político ejerciera su tarea de gestión social producía, a su vez, una tensión entre la autonomía de este sistema para desarrollar sus funciones y el control gubernamental al que estaba sometido. La importancia de la educación como un poder político (instrucción pública) implicaba el compromiso constante de parte de los gobiernos nacional y regional. Pero estos se vieron constantemente limitados en recursos y poco interesados en el desarrollo del sistema educativo. Además, los gobernantes trasladaron al terreno educativo sus disputas partidistas y aún sus intereses personales, de manera que no fueron escasas las intervenciones arbitrarias y los obstáculos interpuestos a estas iniciativas.

6. Hacia una cultura estética republicana

Más allá de la creación de un sistema educativo, el paradigma discursivo de la política como gestión social abre la puerta para que la literatura y las artes se entiendan como medios fundamentales de consolidación nacional. Representar la nación a través de relatos e imágenes forma parte integral de ese *poder oficioso* que las élites políticas debían ejercer sobre el pueblo para inspirarle las virtudes cívicas y republicanas del patriotismo, la liberalidad y la laboriosidad (Capítulo 3). En este sentido, el discurso de la política como gestión social puede entenderse como marco fundamental para la creación de una cultura estética republicana que requería su propio aparataje conceptual sobre la sensibilidad y las artes y debía materializarse a través de prácticas artísticas y formas de apreciación adecuadas.

Lo que nos proponemos en este capítulo es analizar la forma en que el discurso filosófico de Ancízar produce un ensamblaje particular entre lo político y lo estético-artístico. Primero analizaremos los componentes conceptuales que integran esta cultura estética republicana y en segundo lugar analizaremos las prácticas de escritura literaria y de creación visual con las cuales nuestro autor estuvo relacionado directamente.

6.1. Componentes conceptuales: sensibilidad como facultad del espíritu

En la psicología del eclecticismo la sensibilidad desempeña el papel de *complemento subjetivo* fundamental de la inteligencia, en cuanto facultad referida a la objetividad. Mientras la inteligencia se ocupa de “las cosas, los seres y sus relaciones”, la sensibilidad en cambio está volcada hacia el sujeto: hacia las *pasiones*, las *afecciones* y los *sentimientos* que ese mismo universo de cosas y seres provocan al individuo. Si el referente de la inteligencia es el mundo exterior objetivo (o el propio mundo interno objetivado), en cambio el referente de la sensibilidad es el sujeto. Al efectuar este giro, la sensibilidad humana ya no se ocupa de hacer inteligible el mundo objetivo, sino de apreciar y juzgar la forma en que el mundo externo afecta al sujeto positiva o negativamente, según su propia naturaleza. Tal actividad apreciativa y valorativa sería en realidad el núcleo de los

sentimientos, las afecciones y las pasiones. Allí radica también la causa de que todos los sentimientos oscilen entre los dos extremos de la *atracción* y la *repulsión* (1851, pág. 164).

Sin embargo, el carácter subjetivo de las manifestaciones de la sensibilidad no implica aquí ningún elemento de arbitrariedad. Las afecciones de atracción y repulsión, amor y odio, como se denominan, expresan una forma de conocimiento capaz de poner en relación el mundo objetivo y el espíritu humano. La sensibilidad no brinda sólo una emoción o una afección anímica, sino que expresa a través de estas afecciones una reflexión sobre aquello que es conveniente, deseable o favorable, es decir, *bueno*; o sobre aquello que es contrario, indeseable o *malo*, con respecto a la realización de nuestra naturaleza humana. De esta manera la sensibilidad se enlaza también con la voluntad y la libertad de las acciones, puesto que las afecciones responden a una expectativa de realización (o frustración) de los fines a los que aspira el espíritu humano. En consecuencia, la sensibilidad permite que el sujeto adquiera conciencia de su situación como partícipe de un mundo complejo, al cual no puede escapar y donde debe enfrentarse a fuerzas heterogéneas en su camino hacia la autorrealización. Esta especie de conciencia situacional recibe el nombre “vida de relación” y es emocionalmente que puede desarrollarse.¹⁶⁹

Ahora bien, la afección anímica que genera en nosotros un determinado factor del mundo es lo que recibe el nombre de *pasión*: “el bienestar o el malestar que produce en el alma la percepción, recordación o imaginamiento de las cosas i los hechos como favorables o adversos a nuestra naturaleza” (Ancízar, 1851, pág. 166). Los psicólogos del eclecticismo analizaban la forma en que se producen las pasiones del ánimo a través de estados sucesivos. En un primer momento identificaban un estado pasivo del espíritu para captar la acción de los objetos o factores externos en nosotros mismos. En un segundo momento, se producía propiamente la reacción del espíritu, la cual podía ser positiva o negativa. La pasión atractiva o *agrado* generaba, entonces, un movimiento de dilatación consistente en la percepción intensificada de los fenómenos observados. Se trataba de “sentir la acción plena de la causa que nos afecta”. A esta dilatación correspondía a su vez la

¹⁶⁹ “La vida de relación no es mas que el desarrollo externo del Yo como principio activo, es decir, como fuerza: de donde se sigue que una cosa es buena o mala para nosotros segun fuere la modificacion que produzca en nuestra existencia, ora favoreciendo, ora contrariando la marcha de la vida; por manera que si nuestro espíritu, en su calidad de fuerza desplegando su accion ácia fuera, se encuentra contrariado de cualquier modo por alguna cosa, la reputamos dañosa i mala i tratamos de repelerla: si al contrario se encuentra secundado acrecentándose su poder con el ausilio favorable de las cosas las reputamos buenas o útiles i tratamos de atraérmolas”. (Ancízar, Lecciones de psicología, 1851, pág. 165).

expansión del espíritu al entregarse a la “influencia bienhechora de la causa, mejor sentida por nosotros i obedecida sin resistencia” (1851, pág. 166). El juego de identificación y mimetismo entre la causa externa y el espíritu convertía el mero agrado en un sentimiento de *amor*. Finalmente, la intensidad con que se experimentaba la pasión atractiva podía derivar en el *deseo* y la atracción, esto es, en la “necesidad de posesión que sentimos” con respecto a las causa que despiertan la pasión atractiva (pág. 167).

Por su parte, las pasiones repulsivas (*desagrado*) recorren un camino inverso al anterior: generan la *contracción* de nuestros sentidos para desatender la causa de aquello que los resiente; posteriormente buscamos sustraernos a dicha causa a través de la *concentración* en nosotros mismos; y, finalmente, “desechamos de una vez con energía lo que amenaza dañarnos”. En lugar del juego de identificación entre el sujeto y la causa externa que lo afecta, lo que se produce aquí es el sentimiento de *odio*: una tensión o crispación del sujeto que lo encierra en sí mismo defensivamente contra el mundo externo. Por último, no queda más que el impulso de la aversión o *repulsión* tajante (Ancízar, Lecciones de psicología, 1851, pág. 168).

Así pues, aunque las pasiones no determinan la acción, es claro que la estimulan al producir impulsos como el deseo o la repulsión. De hecho, al final del análisis encontramos que toda la estructura de la sensibilidad descansa en un axioma fundamental denominado *amor de sí*. Este principio consiste en una autoafirmación del espíritu y en un impulso inextricable hacia la realización de sus propios fines: su autoconservación y su perfeccionamiento continuo. Por esa razón, dentro de este discurso filosófico los sentimientos nunca son en realidad desinteresados. Podría decirse todo lo contrario. La sensibilidad actúa estrictamente bajo la ley del interés supremo de la naturaleza espiritual del ser humano que es el *bien*: “el cumplimiento de la imprescindible ley de la conservación y de la perfección; ley fundamental de la naturaleza humana” (1851, pág. 204). En palabras de Theodore Jouffroy (la verdadera fuente de esta teoría, retomada por Damiron y traducida por Ancízar), el amor de sí es “el porqué” de todos los movimientos de la pasión, el principio que rige la sensibilidad, según el cual la naturaleza humana no puede “amarse más que a sí misma”.¹⁷⁰

¹⁷⁰ En el artículo de Jouffroy titulado “De l’amor de soi” se lee: “El amor de sí no debe ser confundido con ninguno de los movimientos simples que constituyen las pasiones, no con las pasiones mismas, ni con la pasión considerada en su unidad: es el porqué de todos esos movimientos, no es un movimiento; es lo que se manifiesta y existe entre

6.1.1. Sensibilidad y política

Ahora bien, para los psicólogos del eclecticismo el amor de sí se modula con respecto a los ámbitos de lo físico (los sentimientos con respecto a la naturaleza) y lo moral (los sentimientos con respecto a la sociedad y a Dios). A su vez, en cada uno de estos ámbitos se desenvuelve como amor de la independencia, de la paz y de la superioridad del espíritu. De este modo, la autoafirmación del sujeto se transforma, en el ámbito de lo físico, en amor a la naturaleza; en el ámbito de lo social, en sociabilidad; y en el ámbito de lo religioso, en amor a Dios.¹⁷¹ La sutil estructura de la sensibilidad revela de qué forma esta facultad se convierte en substrato de comportamientos estructurados mediante los cuales se puede desplegar un proyecto de humanización del entorno y de las relaciones sociales. La ciencia, la industria y el comercio son las instituciones estimuladas por aquel amor a la naturaleza que se despierta en búsqueda de nuestra independencia, paz y superioridad sensible, esto es, material. A su vez, será una ética liberal de la benevolencia, la sociabilidad y la búsqueda de estimación y reconocimiento, aquello que mejor exprese el sentimiento de amor a la sociedad. Por último, el amor a Dios será la base de una religiosidad cristiana (aunque no necesariamente católica), personal, basada en el misterio de la infinitud y la perfección de un Dios creador que se experimenta a través de su obra.¹⁷²

esto y aquello toda la diferencia que existe entre la manifestación y la cosa que se manifestada. El amor de sí es el principio de la pasión como la sensibilidad es la causa y la sensación es la condición; el amor de sí es la ley suprema de la sensibilidad donde la naturaleza aspira a su propio bien y solo a su propio bien, es decir se ama a sí misma y nada más que a sí misma. (Jouffroy, 1860, págs. 211-212). El artículo fue publicado en el segundo tomo de la *Encyclopedie Moderne*, en 1823.

¹⁷¹ “... el amor de sí mismo viene a ser el principio de todas las afecciones físicas, sociales i religiosas, i de simple amor a la independencia, a la paz i a la superioridad de nuestro espíritu que era en su oríen, se convierte en amor a la naturaleza, a nuestros semejantes i a la Divinidad, en cuanto son causas o condiciones de bienestar intelectual i físico, i recíprocamente en aversión cuando las dos primeras se nos presentan como causas o condiciones de malestar” (Ancízar, Lecciones de psicología, 1851, pág. 208).

¹⁷² Ancízar suprimió en sus *Lecciones de Psicología* el segmento sobre la sensibilidad en su relación con Dios. Sin embargo, Damiron lo describe como un momento personal de arrobamiento y contemplación sublime, donde se funden lo finito y lo infinito. Escribe Damiron: “¡Oh! Quién no será tocado por tantas perfecciones, y quién, ante el espectáculo del hombre y la naturaleza, o ante el secreto de una contemplación más pura y más profunda que se eleva hacia Dios con felicidad, no sentirá las efusiones de la alegría del amor y el deseo, sin saber devolver alguna expresión! Quién, incluso con una religión menos viva y menos ardiente, no ha tenido esos momentos en que el espíritu pasa de lo finito al infinito amor de lo invisible por las afecciones mundanas que siente por lo que está sobre

Como puede verse, la sensibilidad es una pieza clave del discurso ecléctico y de su política. En sus extremos, esta facultad puede motivar grandes hechos o grandes locuras, pero el peor escenario resulta ser más bien la insensibilidad. Se trata de un estado de debilidad de los sentimientos o ausencia de ellos que se manifiesta como un “sueño del albedrío”, esto es, un estado de apatía, frialdad e indiferencia que anula al sujeto. Particularmente desde el punto de vista social, los sujetos apáticos resultan “inútiles para el mando, lentos para la obediencia, incapaces de las grandes virtudes, pasan por este mundo oscuros e ignorados, sin dejar detrás de sí un rastro que los recuerde a sus semejantes o a la patria” (1851, pág. 256).

Sin embargo, una de las más interesantes funciones de la sensibilidad radica en que transforma los axiomas morales y políticos abstractos en sentimientos efectivos que movilizan a los sujetos. Así pues, la igualdad moral de los seres humanos, que es también el fundamento político de una sociedad democrática, se experimenta como sentimiento de benevolencia espontánea¹⁷³ a la que corresponde naturalmente el “deseo o amor de la asociación”: la “sociabilidad”. El ideal de realización de una sociedad justa, donde los individuos son iguales y libres, resulta inconcebible como proyecto externo a los sujetos y, en cambio, sólo adquiere sentido en cuanto sentimiento “sublime” de amor por el género humano.

No obstante, la sociabilidad no es un sentimiento tan natural y espontáneo como en ocasiones parece sugerir el discurso ecléctico. Más bien se trata de un tipo de sentimiento que plantea la capacidad de extender vínculos de amistad y empatía incluso a las personas que no conocemos o que no se encuentran en nuestros círculos cercanos de sociabilidad, como la familia, la clase social, el país, la religión, la orientación política o las costumbres. Estos sentimientos resultan de una simpatía y preferencia basada en particularidades, no en una afinidad indeterminada hacia el género humano. El problema surge cuando dichos sentimientos de empatía particularizada se convierten en abierta malevolencia y hostilidad hacia aquellos a quienes miramos “como extraños i aun como antagonistas” (1851, pág. 202). En consecuencia, el sentimiento general de empatía hacia todas las personas y los sentimientos particulares de identificación con ciertos individuos y grupos, no siempre logran armonizarse. Aunque los “odios i conflictos sociales nunca lograrían

la tierra, mezcla de una emoción de otro género, emoción misteriosa, potente y apasionada, que es realmente el amor de Dios” (Damiron, Cours de philosophie, 1831, págs. 217-218).

¹⁷³ “Siempre que consideramos al hombre en abstracto vemos en él un hermano, creatura de un mismo Padre Celestial, i le amamos con todo nuestro corazon, sacrificándonos por su felicidad” (1851, pág. 200).

superar el principio de asociación i el deseo de asociarse”, sin embargo se reconoce claramente una lógica de particularización que genera antagonismos sociales conflictivos. Por esta razón debe existir un *proceso de educación de la sensibilidad* que controle la dinámica de fragmentación social, a través de la ilustración y la enseñanza de una filosofía cristiana basada en la caridad y la fraternidad.

Aquí podemos detectar una simetría entre la preocupación por coordinar moral y políticamente los principios de igualdad y desigualdad, y la preocupación por mantener vínculos afectivos abiertos a la sociedad en general, pese a las lealtades y afinidades que agrupan a las personas en círculos particulares. De la misma forma en que se coordinaban los principios políticos de la igualdad abstracta y la desigualdad relativa de las personas, lo que se busca en el plano de la sensibilidad es armonizar el amor por el género humano con los inevitables lazos afectivos propios de la familia, la clase social, la religión o la identidad política. Justamente porque esta armonía no se producía espontáneamente era necesaria una “educación de la sensibilidad”, por llamarla de alguna manera. Aunque Ancízar suprime pasajes importantes del argumento, podemos observar que la meta, al menos desde el punto de vista retórico, se planteaba como la formación de un carácter *cosmopolita* y filantrópico. Damiron subrayaba explícitamente que “a medida que el *cosmopolitismo* o el dogma filantrópico, que hace hermanos a todos los hombres, se extienda y se propague, aquellas amistades y aquellas enemistades de raza y de nación se extinguirán poco a poco, y se perderán en el amor general de la humanidad, el cual impide a la vez las preferencias ciegas y las injusticias repugnantes” (Damiron, Cours de philosophie, 1831, pág. 203).

El ideal de cosmopolitismo resultaba quizás menos urgente para el caso de Ancízar, pues antes era necesario formar el sentimiento de pertenencia a una nación que abarcaba grupos sociales con rasgos e intereses diferentes. Pero en todo caso la perspectiva del “amor general por la humanidad” generaba profundas contradicciones con la realidad política y cultural neogranadina, donde se luchaba tenazmente por obtener el poder político y por la transformación del Estado y la sociedad. De hecho, la perspectiva misma de una educación de la sensibilidad que propagara la filantropía en contra de los sentimientos particularistas, y el buen gusto en contra de la falsedad y la ignorancia,¹⁷⁴ implicaba muchas veces prejuicios de clase y formaba parte de las aspiraciones

¹⁷⁴ Sobre este tema se dice: “el buen gusto depende del acierto en distinguir lo que es verdaderamente bello i real de lo que no lo es, proviniendo de cierto grado de cultura que alcanza la inteligencia mediante el no-interrumpido

particulares de los grupos ilustrados. Recordemos brevemente que Ancízar hablaba, en las *Lecciones de moral*, de una misión oficiosa del poder político entre cuyas funciones se encontraba la de inspirar en el pueblo “ideas de dignidad y pasiones generosas” (*Lecciones de Moral*, folio 57).

Así pues, podemos entender el desarrollo de la sensibilidad como parte integral del perfeccionamiento individual y social. Para los filósofos eclécticos, no se alcanzaba ningún progreso efectivo si sólo se trataba de ilustrar las mentes con conocimientos científicos o de templan la conducta con una moralidad elevada. Todo este esfuerzo de ilustración era inútil si no estaba acompañado de una educación de la sensibilidad. De hecho, el amor por el género humano como sentimiento moral relativo a la sociedad, constituía un punto alto en el desarrollo de esta facultad. El camino de aprendizaje era mucho más amplio. La psicología ecléctica presentaba, por ejemplo, un análisis teórico sobre la forma en que nuestros sentimientos se producen en relación con los recuerdos que la memoria nos trae (satisfacción, orgullo, pena, nostalgia); con los escenarios que somos capaces de anticipar mediante la previsión (esperanza, aprensión); o con las ficciones que somos capaces de figurarnos mediante la imaginación. Con relación al pasado, el espíritu puede actualizar sentimientos de placer o de repulsión según si los eventos traídos a la mente resultan positivos o negativos. De igual forma al anticipar escenarios negativos se despierta el sentimiento de la aprensión y en la situación inversa, esto es, al anticipar bienes futuros, el sentimiento que se produce es la esperanza. Por su parte, gracias a la imaginación somos capaces por ejemplo de experimentar placer frente a las obras literarias y la poesía.

También es parte de este aprendizaje la comprensión de los modos en que los sentimientos responden a una dimensión temporal de la existencia. Desde este punto de vista se muestra que todas nuestras afecciones pierden progresivamente su intensidad inicial; no obstante, otros sentimientos se pueden intensificar al profundizar en el fenómeno que los causa o al desarrollar nuestra capacidad de apreciación. Finalmente algunas afecciones tienden a ser constantes a lo largo de la vida, en la medida en que responden a profundas identificaciones del sujeto y su familia o su patria, por ejemplo.

ejercicio de sus funciones, del tesoro de ideas exactas que se hayan adquirido, i de la madurez en deliberar ántes de elegir” (Ancízar, *Lecciones de psicología*, 1851, pág. 155).

Pero el proceso más básico de desarrollo de la sensibilidad consiste quizás en la diferenciación entre el tipo de sentimientos relativos al universo sensible y el tipo de sentimientos relativos al universo moral. Así pues, los sentimientos que nos despiertan los fenómenos sensibles, “las fuerzas ciegas i los objetos materiales”, consisten en formas de un agrado inmediato de los sentidos que es denominado “apetito o repugnancia”. Más allá de estos apetitos instintivos e inmediatos se encuentra el “sentimiento estético o poético”. Este sentimiento especial responde todavía a los estímulos de un mundo meramente sensible, pero, a diferencia del apetito, el sentimiento estético se produce al considerar las cualidades sensibles de los fenómenos en cuanto formas independientes de nuestros apetitos. Requiere, pues, aquella actitud contemplativa y de distanciamiento o desinterés, sobre la cual Immanuel Kant había teorizado en su *Crítica del juicio*.¹⁷⁵ Este modo de apreciación estética sugiere la capacidad de elevarse sobre los apetitos y repugnancias, en tanto que impulsos inmediatos de agrado o desagrado, para reconocer el mundo sensible como configuración y ordenamiento, esto es, como obra (*poiesis*).

La belleza externa (“o de formas y colorido”) es el canon del sentimiento estético-poético. En virtud de una tal belleza podemos apreciar la naturaleza más allá de nuestros apetitos e instintos inmediatos. No obstante, esta es una belleza aún estrictamente externa, es decir, sensible, y por tanto se le escapa una belleza interior, vital, que capta los movimientos del espíritu humano a través del cuerpo, las palabras y las acciones. Así, por ejemplo, la belleza externa nos puede ayudar a apreciar positivamente incluso las formas y colores bellos de un reptil venenoso, el cual instintivamente deberíamos aborrecer. Pero frente a la perspectiva de una madre y su hijo, la belleza externa resulta insuficiente para apreciar la profundidad de la vida anímica, llena a su vez de ideas y sentimientos. De esta forma la sensibilidad se extiende también al universo moral donde precisamente son los seres libres e inteligentes aquellos que nos afectan emocionalmente. El camino de aprendizaje en este contexto es el que ya describimos anteriormente: parte de sentimientos particulares que nos unen a la familia, la región o la identidad religiosa o política, pero debe elevarse hasta alcanzar el sentimiento sublime de la sociabilidad que es el deseo de una sociedad justa.

¹⁷⁵ Cousin hacía referencia a esta obra de Kant, junto con las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* en su curso *Du vrai, du beau, du bien* (1858, pág. 135). La fuente que cita Cousin era la traducción al francés que había realizado Jules Barni: *Critique de jugement*. París: Librairie Philosophique de Ladrangue, 1846.

La psicología ecléctica aspira a construir, en efecto, una sensibilidad ilustrada capaz de reconocer y diferenciar los sentimientos que la afectan como parte de una ética del autocontrol o del dominio de sí mismo. Este ideal supone organizar y armonizar correctamente las distintas formas del sentimiento, más que en rechazar tajantemente o reprimir alguna de ellas. De manera que también existe en esta teoría de la sensibilidad (y en la perspectiva de su educación) un rasgo distintivamente ecléctico, basado en el principio de la conciliación y el adecuado ordenamiento, no en la unilateralidad o la exclusividad de las afecciones. El eclecticismo se extiende más aún a la visión romántica del espíritu humano como correlación de facultades que actúan continuamente y dentro del cual la sensibilidad se presenta como indispensable articulación entre el universo del entendimiento y el universo de los deberes morales.

6.1.2. Teoría de lo bello, teoría del arte

No obstante, la teoría psicológica de la sensibilidad descansa toda ella en una metafísica de la belleza y en una teoría normativa del arte. Cousin había elaborado esta suerte de filosofía estética en su curso de 1818 sobre las ideas absolutas de la Verdad, la Belleza y el Bien, de fuerte inspiración platónica. Allí el argumento central consistía en mostrar de qué forma la captación psicológica de la belleza no podía reducirse a un fenómeno meramente sensorial ni subjetivo. Para el espiritualismo de Cousin, en consecuencia, el problema de la belleza era su posición intermedia entre el plano trascendente del Espíritu absoluto y el plano inmanente de lo humano y lo natural. De allí provenían las tensiones entre la belleza ideal y la belleza natural, entre el carácter expresivo de la belleza y su carácter reflexivo; y también entre el gusto y el genio creador del arte.

En efecto, la distinción entre la belleza natural y la belleza ideal se refiere a dos extremos del fenómeno de la belleza. El uno corresponde a las manifestaciones sensibles, variables y particulares, que nos provocan agrado; mientras que el otro corresponde más bien a las abstracciones de orden, regularidad, simetría y proporción que configuran los caracteres esenciales de la belleza absoluta. Si de una parte la belleza natural, entendida como fenómeno meramente físico, particular y subjetivo, carece de la belleza pura; de otra parte, la belleza ideal se vuelve fría, abstracta, carente de vitalidad. Los dos extremos de la naturaleza y el espíritu se encuentran

justamente en el ser humano que es capaz de mediarlos. En el sujeto, la apreciación de los fenómenos sensibles se convierte en una experiencia de la forma, bajo la cual los objetos observados adquieren un carácter eminentemente expresivo. La forma revela la vida interior que anima los fenómenos sensibles: bien se trate del carácter moral del ser humano que se trasluce en la fisonomía de su rostro; de la faz que manifiesta la vitalidad de un animal; o incluso de las plantas y los objetos inorgánicos que revelan las leyes a las que obedece su existencia. Cousin lleva el argumento más lejos aún, pues el carácter expresivo que adquieren los fenómenos sensibles al observarlos estéticamente como formas, se desdobra, a su vez, en una remisión o reflejo de algo superior que los traspasa y les da sentido. La forma no es sólo expresión de un contenido vital en las cosas, sino reflejo del espíritu absoluto que anima el universo material entero: “La forma no puede ser solo una forma, ella debe ser la forma de algo. La belleza física es así el signo de una belleza interior que es la belleza espiritual y moral, y es ésta el fondo, el principio, la unidad de lo bello” (Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, 1858, pág. 168).

El *gusto* es para Cousin justamente esa capacidad que existe en los seres humanos para elevarse desde la belleza física hasta la belleza superior del espíritu que unifica y abraza todas las formas posibles de la belleza. Gracias al gusto el ser humano recorre la distancia que existe entre la belleza natural y la belleza ideal. Sin embargo, esta mediación no resulta suficiente. Si bien la belleza natural apreciada por el hombre a través del gusto permite ascender hacia lo espiritual, no obstante esto sólo es evocado de manera muy evanescente e imperfecta. Por intenso que pueda llegar a ser el sentimiento de la belleza natural, con todo, este es un sentimiento fugitivo que el hombre no puede aferrar. En respuesta el ser humano es impulsado a crear por sí mismo un orden de belleza diferente, a saber: la belleza artística, la obra de arte propiamente dicha. Entonces el gusto se complementa con el *genio*:

Queremos ver nuevamente, queremos sentir de nuevo aquello que nos causó un placer tan vivo, y por eso intentamos revivir la belleza que nos ha encantado, no en tal o cual estado, sino aquella que nuestra imaginación representa. De allí surge una obra original y propia del hombre, una obra de arte. El arte es la reproducción libre de la belleza, y el poder en nosotros de reproducirla se llama el genio. (Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, 1858, pág. 174)

Así, el trabajo creativo o poiético del ser humano implica una superación de la belleza natural, en tanto que el gusto o capacidad contemplativa de la belleza dada es superado por el genio, es decir por aquella capacidad activa y libre de producir la belleza. El carácter de esta doble superación

debe entenderse correctamente como una forma más elevada de captar y transmitir la belleza espiritual mediante formas sensibles. En este sentido, la naturaleza sigue siendo el modelo esencial del arte, no porque éste deba reproducir mecánicamente las formas externas de los fenómenos sensibles, sino porque la naturaleza provee el modelo esencial de una forma que es expresiva y simbólica al mismo tiempo. *Forma expresiva*, porque revela la vitalidad interna de las cosas; *forma simbólica*, porque remite al espíritu absoluto que traspasa el orden finito de los seres y se desborda en la figura inefable de la divinidad.

La teoría del arte que deriva de esta metafísica de la belleza resulta ser, por fuerza, una teoría que plantea exigencias normativas al arte. Es en este punto donde podemos ver en acción el substrato platónico de la doctrina espiritualista de Cousin. Al sentar la belleza ideal como manifestación del espíritu absoluto, todos los demás ámbitos de la belleza quedan inmediatamente subordinados a esa sola belleza ideal. Las formas de la belleza natural y de la belleza artística solo pueden ser pensadas aquí como remisiones simbólicas al plano trascendente de la belleza ideal. Y así mismo, el arte, en tanto que capacidad de recrear la belleza mediante formas sensibles, solo puede ser entendido como continua reinscripción de las correspondencias que vinculan el orden finito de lo mundano y el orden infinito del espíritu absoluto. En palabras de Cousin: “Establezcamos bien el fin del arte: allí es donde está precisamente su potencia. El fin del arte es la expresión de la belleza moral [es decir, ideal] con ayuda de la belleza física. Ésta no es para el arte más que un símbolo de aquella. En la naturaleza este símbolo es frecuentemente obscuro; el arte al esclarecerlo obtiene efectos que la naturaleza no siempre produce” (Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, 1858, pág. 178). No obstante, el arte depende de las formas sensibles para lograr su fin de expresión de la belleza ideal o moral. Esto requerirá una explicación sobre los medios sensibles de que se valen las artes y, a su turno, una perspectiva histórica de su desarrollo.

6.1.3. Las palabras y las imágenes: sistema e historia de las artes

Siguiendo una estela de filósofos del siglo XVIII, como Lessing y Diderot,¹⁷⁶ Cousin desconfiaba de la máxima horaciana, *Ut pictura poesis*, que aproximaba dos formas del arte enteramente distintos como la pintura y la poesía. Para Cousin era fundamental distinguir las artes según el medio sensible de que se valieran sus creaciones. En su curso sobre las ideas absolutas de la Verdad, la Belleza y el Bien, asentaba que los dos sentidos más importantes para el desarrollo de las bellas artes eran el oído y la vista, de manera que las artes debían dividirse en dos grandes clases: “artes del oído y artes de la vista; de un lado la música y la poesía; de otro, la pintura con el grabado, la escultura, la arquitectura, el arte de la jardinería” (Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, 1858, pág. 192). Tanto el sentido de la vista como el del oído estaban mejor dispuestos para crear aquella correspondencia, denominada *expresión*, entre la belleza sensible y la belleza ideal, para “excitar en nosotros la idea y el sentimiento de la belleza”:

Ellos parecen más particularmente puestos al servicio del alma. Las sensaciones que nos producen tienen alguna cosa más pura, más intelectual. Son menos indispensables a la conservación material del individuo. Contribuyen al embellecimiento más que al sostenimiento de la vida. Nos procuran placeres en los que nuestra persona parece menos interesada y se deja llevar con más facilidad. (Cousin, 1858, pág. 192)

Para Cousin, las artes más elevadas son precisamente, en orden ascendente, la música, la pintura y la poesía. La música es la más profunda y más íntima de las artes porque logra despertar en el alma los sentimientos de la alegría, la tristeza y el sentimiento de lo infinito. “Existe física y moralmente entre un sonido y el alma una relación maravillosa. Parece que el alma es un eco donde el sonido adquiere un nuevo poder” (p. 199). La música es indeterminada y vaga, allí radica su encanto pero también su limitación más prominente. La pintura, en cambio, logra captar la belleza en cada forma y cada aspecto de la vida, logra retratar cada sentimiento humano a través de los rostros y los gestos. “Tiene la naturaleza entera a su disposición, el mundo físico y el mundo moral, un cementerio, un paisaje, una puesta de sol, el océano, las grandes escenas de la vida civil y religiosa, todos los seres de la creación, sobre todo el rostro humano y su mirada, espejo vivo de aquello que ocurre en el alma” (p. 203). Pero la poesía, como arte supremo de la palabra, es la más elevada de todas las artes. La poesía logra comprender y superar las demás artes: fija los vivos

¹⁷⁶ En efecto, filósofos como Péro André, Quatremère de Quincy, Ephraim Lessing y Denis Diderot, a quienes Cousin hace referencia explícitamente, aportaron a la tarea de establecer un sistema de las bellas artes que requería, a su vez, teorizar acerca de los límites y diferencias entre ellas Cfr. (Arnaldo, 2000, págs. 72-73). Cousin también se refiere explícitamente a Winckelmann y a Kant, de quienes cita las obras: *La historia del arte de la Antigüedad*; *Crítica del juicio* y *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* respectivamente.

contornos de las cosas, como la escultura y la pinura, pero además los dota de movimiento; despierta los sentimientos mediante sonidos y ritmos, como la música, sólo que en una gama mucho más amplia y con una penetración mucho más sutil; y finalmente, la poesía se remonta hacia aquello que resulta inaccesible a todo arte: “el pensamiento enteramente separado de los sentidos y hasta del sentimiento; el pensamiento que no tiene forma, que no tiene color, el pensamiento que no deja escapar ningún sonido, que no se manifiesta a ninguna mirada, el pensamiento en su vuelo más sublime y en sus más elevadas abstracciones” (Cousin, 1858, pág. 204).

La organización y jerarquización de las artes en un sistema según los medios sensibles que emplean, responde a un criterio de idoneidad expresiva. Se trata de establecer en cada caso si las formas sensibles resultan apropiadas, y en qué medida, para la expresión de lo espiritual. Esta organización estaba acompañada de una perspectiva de desarrollo histórico de las artes. De la misma manera en que el eclecticismo abordaba la historia de la filosofía buscando el despliegue sistemático del pensamiento a través de escuelas diferentes, la historia de las artes deberá configurar un sistema de despliegue histórico de la belleza a través de los estilos y los medios artísticos.¹⁷⁷ Así, por ejemplo, la diferenciación de las artes según sus medios sensibles mostrará hasta qué punto el arte de la escultura correspondía a la antigüedad, pues su finalidad era expresar la serenidad y perfección de los dioses y los héroes a través de la forma tridimensional, reposada y autocontenida. En cambio, el arte de la pintura, propio de la era moderna, podía reproducir la apariencia de todas las formas sensibles sobre un plano gracias a los efectos de la luz, el color y la perspectiva. Esta condición le permitía a la pintura presentar escenas mucho más variadas y ricas, las cuales incluso podían representar acciones complejas, a pesar de la inmovilidad de las imágenes (Guizot F. , 1852, págs. 122-129). En su comentario al Salón de 1810, texto que también llegó a la Nueva Granda, Guizot cuestionaba aquellos artistas de corte neoclásico que subordinaban la pintura a la escultura y se conformaban con un arte anticuario anacrónico, como el de Pierre Narcisse Guérin (1774-1833) e incluso el de Jacques Louis David (1748-1825). Aunque reconocía que con esta corriente neoclásica el arte francés había recuperado la sobriedad y el vigor que se

¹⁷⁷ Textualmente dice Cousin: “Nosotros somos eclécticos tanto en arte como en metafísica. Así como en metafísica la inteligencia de todos los sistemas y de la parte de verdad que está en cada uno de ellos se ilumina sin debilitar nuestras propias convicciones, así en la historia de las artes se piensa que ninguna escuela debe ser desdeñada, y que se puede encontrar incluso en China una sombra de la belleza; nuestro eclecticismo no cancela en nosotros el sentimiento de verdadera belleza ni la regla suprema del arte” (Cousin, Du vrai, du beau, du bien, 1858, pág. 208).

habían perdido en el siglo XVII (cuando la pintura había absorbido a la escultura haciéndola superficial y amanerada), una subordinación total de la pintura a la escultura limitaba enormemente el desarrollo de las potencialidades del arte pictórico (Guizot F. , 1852, págs. 5-12).

Cousin, en cambio, con una mirada fuertemente nacionalista, veía en el siglo XVII el punto de partida y la verdadera época clásica del arte francés. Esa había sido una época en la cual Francia había pasado de repente de la ingenuidad y jovialidad juvenil a la seriedad clásica. En su discurso establece una especie de panteón de artistas que incluye a dramaturgos (Corneille y Racine), pintores (Poussin y Leseure, seguidos de Claude de Lorraine, Philippe de Champagne, Charles Le Brun), grabadores (Jean Morin), escultores (Jacques Sarazin, François Anguier) y arquitectos (Luis Le Vau, André Le Nôtre). Frente a esa tradición gala palidecía el arte flamenco y el arte español. Incluso artistas del Renacimiento italiano, como Leonardo o Rafael, y clásicos antiguos, como Esquilo, Sófocles y Eurípides, apenas si lograban disputar su autoridad a Poussin, a Corneille o a Racine (estos últimos sólo eran superados por Shakespeare).

Para Cousin, la pléyade de artistas nacionales del siglo XVII era digna de la tarea filosófica de exploración del espíritu humano iniciada por Descartes, así como de la tarea de desarrollo del Estado, emprendida por Luis XIII y llevada a su esplendor por Luis XIV. Pero parece aún más importante para Cousin resaltar la inspiración cristiana de aquel arte clasicista apoyado por la corte del Rey sol. Su defensa del arte nacional francés se basaba, finalmente, en la reivindicación de un arte moralizante que divulgara las virtudes y la religiosidad del cristianismo.

Ahora bien, si el arte francés había tomado en aquella época dorada el camino del espiritualismo, de la belleza ideal y de la moralidad cristiana, sin embargo el siglo XVIII había dado un viraje hacia lo sensible. Este viraje había terminado por hacer que los artistas olvidaran la verdadera grandeza de Francia y cayeran en exotismos e imitaciones de lo inglés, lo germano, lo italiano o lo español. El siglo XVIII, siglo de la crítica ilustrada, del peligroso empirismo y finalmente de la Revolución que había dado al traste con el antiguo régimen y aún permanecía amenazante en la memoria, era también en las artes un momento de ruptura y de extremos que debían ser superados mediante la todopoderosa mediación ecléctica en el entonces nuevo y prometedor siglo XIX. Para Cousin, los artistas jóvenes debían recobrar el sentido de belleza ideal del arte clasicista que hizo grande a Francia, aunque no pudieran simplemente hacer una imitación de él.

El esquema binario de lo ideal y lo sensible está cargado en Cousin del dinamismo de la filosofía de la historia. Lo ideal actúa no solamente como una trascendencia lejana que está más allá de nuestro mundo material. Lo ideal es una fuerza que moviliza desde su interior el orden inmanente de la naturaleza y del sujeto. Es en este sentido que la belleza artística cumple un papel civilizatorio, pues su potencia expresiva y simbólica contribuye al reconocimiento de lo ideal como finalidad histórica humana. Al igual que la filosofía, el arte también se despliega en un decurso temporal hasta alcanzar esta autoconciencia y he aquí cómo el eclecticismo extiende su canon de conciliación y superación de extremos al terreno del arte.

Ancízar interpreta y sintetiza al mismo tiempo esta lógica de mediaciones en el plano de la estética y del arte. Una estética radicalmente idealista, esto es, mística y teológica, no logra apreciar el valor de las formas sensibles, menosprecia “la materia perecedera i tosca” y restringe el arte a las formas de adoración a Dios, las cuales son ejemplificadas por los cantos “contemplativos, metafísicos y humildes”. Entretanto, una estética sensualista permanece en el plano de la complacencia sensorial de los individuos y produce un tipo de arte dedicado al halago de las clases superiores o al mero espectáculo para las clases populares. De manera que se requiere, por necesidad histórica, una estética ecléctica capaz de plantear la síntesis entre lo sensible y lo espiritual, entre “lo positivo” y “lo ideal”.

[...] en cuanto a las artes, la Escuela Ecléctica recomienda la alianza de los dos aspectos esenciales que presenta la belleza i la constituyen por completo, a saber: lo ideal i lo positivo, lo espiritual o expresión íntima i lo material o armonía de las formas, colores, movimiento, etc. (Ancízar, Lecciones de psicología, 1851, pág. 34)

El arte ecléctico debe ser fiel a la naturaleza terrena y a la naturaleza espiritual del ser humano, simultáneamente; debe evitar tanto las banales imagerías y ficciones para el agrado, como las abstracciones que rechazan el mundo material en el que vivimos. En suma: “Evitar la exageración en todo i hablar a los sentidos i al alma, es el canon fundamental del eclecticismo en punto a bellas artes” (p. 34).

Ya puede verse que tampoco en el plano estético el eclecticismo filosófico se trataba solamente de una teorización de la belleza y del arte. Para decirlo claramente: el eclecticismo filosófico giraba alrededor de la organización de una praxis política, como habíamos visto antes, pero también estética, como ya se puede ver ahora. Explicar los fenómenos de la sensibilidad, de nuestros sentimientos de la belleza y de nuestras capacidades del gusto y la creación artística (el genio) eran

tareas vinculadas al estímulo de prácticas artísticas y de formas de sensibilidad que satisficieran, a su vez, las exigencias teóricas y los derroteros políticos propios del eclecticismo. La estética filosófica ecléctica constituye al mismo tiempo una política de la estética, esto es, una orientación de las prácticas artísticas y una educación de la sensibilidad que fueran consistentes con el proyecto político liberal-moderado.

6.2. Literatura e imagen

6.2.1. Peregrinación de Alpha: relato y metáfora

A diferencia de Cousin, Ancízar no tenía una tradición literaria o artística nacional consolidada que reivindicar. Por el contrario, como sus maestros y sus amigos cubanos y venezolanos, estaba en la situación de comprender su propio país y de crear una conciencia nacional, especialmente entre las élites letradas. Era, pues, en esta perspectiva que asumía la tesis filosófica según la cual el desarrollo de las artes y la educación de la sensibilidad contribuía a la tarea civilizatoria histórica y políticamente necesaria.

Ancízar participó en importantes actividades vinculadas con la formación de una cultura estética republicana, como la organización de tertulias y cenáculos dedicados a la lectura de textos literarios, el teatro o la apreciación musical. Por ejemplo, figuraba como miembro de la *Sociedad filarmónica* en el reglamento expedido en 1847. Allí mismo se declara que “El objeto exclusivo de esta Sociedad es fomentar y jeneralizar el gusto por la música” (Reglamento de la Sociedad Filarmónica, 1847). La composición de la Sociedad estaba cuidadosamente regulado: se trataba de un máximo de cientocincuenta miembros que hacían una contribución económica de 5 pesos por el ingreso a los conciertos, más un peso de aporte mensual. Muchos de ellos pertenecían a los círculos liberales masones, empezando por el presidente, José Caicedo Rojas, y el director de orquesta, Henry Pryce. Personalidades como el Presidente de la República o los Secretarios de Estado eran considerados miembros honorarios con ingreso gratuito a los programas de la Sociedad. Así pues, se trataba de un círculo restringido de hombres ilustrados y notables. Con respecto al repertorio, gracias a Ellie Anne Duque sabemos que “las obras favoritas giran en torno a la contradanza y al vals, la demanda por obras de salón indudablemente populariza el repertorio,

de tal forma que las obras más difíciles (de los "clásicos" europeos) sucumben ante la pieza fácil de índole costumbrista" (Duque, 1996, pág. 89).

A pesar de la precariedad de posibilidades, la Sociedad filarmónica introdujo el gusto por la ópera italiana. Para citar un caso, en el programa especial de 1848 se incluyeron fragmentos de las óperas: *Norma* y *Los puritanos de Escocia*, de Bellini; *Los mártires* y *Ana Bolena*, de Donizetti; y *Dido abandonada* de Saverio Mercadante. En otros programas figuran también óperas de Verdi (*Ernani* o *el Honor castellano*) y Rossini (*Semíramis*). En pocas ocasiones se interpretaron fragmentos de obras más exigentes, como *Las Bodas de Fígaro*, de Mozart, y fragmentos de la quinta sinfonía en Do menor, de Beethoven, el 29 de marzo de 1849. Pero también debe resaltarse el hecho de que en el periódico de Ancizar, el *Neo-Granadino*, se publicaran las partituras de músicos locales, hoy olvidados, en lo que constituiría "la primera "carpeta" artística moderna de Colombia con alguna circulación" (Duque, 1996, pág. 90).¹⁷⁸

Pero sin duda el aporte más importante de Ancizar a esta cultura estética republicana tiene que ver con su participación en la Comisión Corográfica, el proyecto de exploración geográfica y de reconocimiento de las comunidades regionales del país, más importante del siglo XIX. Allí figuró como asistente del coronel italiano Agustín Codazzi, director del proyecto, a quien había conocido justamente en Venezuela. El coronel había realizado en ese país el importante *Atlas físico y político de la República de Venezuela*, en 1840, con la ayuda del pintor y también militar venezolano, Carmelo Fernández. Ancizar estaba encargado de acompañar a Codazzi en el itinerario que partía de Bogotá, rumbo al actual departamento Santander y Norte de Santander, contribuir al levantamiento de los mapas de las regiones y escribir el "Diccionario geográfico-estadístico de la Nueva Granada". Su tarea más interesante resultó ser, en realidad, la elaboración de una obra narrativa y descriptiva en la cual se hablara de las poblaciones, de sus condiciones geográficas y de sus pobladores.¹⁷⁹ La obra debía estar acompañada de dibujos que Carmelo Fernández realizaría

¹⁷⁸ Algunos nombres mencionados por la investigadora Ellie Anne Duque son: Atanasio Bello, Joaquín Guarín, Santos Quijano, José Francisco Agudelo, Julio Quevedo, Francisco Londoño, Ignacio Figueroa, María del Carmen Cordovez.

¹⁷⁹ En el contrato que vincula a Ancizar con la Comisión Corográfica se lee: "Art. 3º. También escribirá Ancizar una obra acompañada de diseños describiendo la expedición geográfica en sus marchas y aventuras, las costumbres, las razas en que se divide la población, los monumentos antiguos y curiosidades naturales, y todas las circunstancias dignas de mencionarse. Esta obra esencialmente dramática y descriptiva, deberá combinarse con la del Diccionario geográfico-estadístico, de tal modo que ambas den a conocer las que son adecuadas para promover la inmigración de extranjeros industriales" (citado en Loaiza Cano 2004, 191). Las imágenes o diseños en realidad no llegaron a publicarse durante el siglo XIX.

bajo las indicaciones de Ancízar. Así nació el relato titulado *Peregrinación de Alpha por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850 i 1851*. El relato comenzó a aparecer por entregas en el *Neo-Granadino*, entre 1850 y 1852, con el título de “Peregrinación”. Posteriormente en 1853 se editó en un volumen publicado en la imprenta de los hermanos Echeverría, acompañado solamente por el retrato de Ancízar.

Más allá de la información geográfica, climática o etnográfica que contiene, el relato adquiere unidad narrativa a partir de la metáfora de la peregrinación. De esta forma, Ancízar y Codazzi se desdoblaron como personajes dentro de un juego narrativo en el que son protagonistas: el narrador “padre Alpha” y su compañero, esto es, los sujetos de una travesía en la que se irá incorporando cada lugar que visitan, cada camino que recorren y cada personaje que sale al encuentro. El sentido de esta peregrinación puede delimitarse, simultáneamente, (1) como un avanzar de lo conocido a lo desconocido, (2) como el reconocimiento de un proceso histórico que constituye una tarea inacabada y, finalmente, (3) como una meditación sobre los designios de la Providencia y la coparticipación del ser humano en su realización.

El relato comienza de la siguiente manera, el 21 de enero de 1850:

Era la mañana, i los primeros rayos del sol derramaban copiosa luz sobre Bogotá i la extensa planicie que demora al frente de la ciudad andina. Leves vapores se alzaban desde el pie de la cordillera inmediata, escalando lentamente las majestuosas cimas de Monserrate i Guadalupe, cuya sombra se proyectaba bien delante de sus bases, contrastando la suave oscuridad de éstas con la brillante iluminación de las crestas i picachos salientes de la parte superior. El ambiente puro, ligero i perfumado con los innumerables olores de los arbustos de la ladera i de los rosales i campánulas que crecen silvestres a orillas de los vallados i alamedas, producía en todo mi ser una impresión indefinible de bienestar, sintiéndome vivir desde el fácil movimiento del pulmón, vigorizado al aspirar aquel aire diáfano y fresco, hasta la palpación de las mas pequeñas arterias de mi cuerpo. (1853, pág. 5)

Un poco más adelante, el narrador nos hace saber que el sentido del relato es justamente su “larga peregrinación”, la cual consiste en un trasiego indeterminado desde lo conocido hacia lo desconocido, desde la entrañable Bogotá, hacia “las no medidas comarcas”.

La magnificencia de una mañana como esta llenaba mi alma de recogimiento, y un jénero de tristeza agradable sellaba mis labios. Detrás de mí dejaba a Bogotá y todo lo que forma la vida del corazón y de la inteligencia: delante de mí se extendían las no medidas comarcas que debía visitar en mi larga peregrinación. (1853, pág. 6)

El desplazamiento espacial (“detrás de mí... delante de mí...”) implica también un tiempo que avanza, y ambos se encuentran abiertos hacia otros espacios y momentos desconocidos. La peregrinación consiste, desde este punto de vista, en un avanzar hacia *terra incognita*. No obstante, lo desconocido no se encuentra más allá de las fronteras del país. Es el propio territorio de la nación y su población lo que resulta desconocido, pero aquella metáfora se activa en el relato de Ancízar para representar la actitud con la cual las élites ilustradas se aproximaban a una nación que aspiraban a gobernar.

En su avance por el territorio, el peregrino Ancízar no solo mide las distancias geográficas entre las distintas poblaciones, sino que además las pone en una perspectiva histórica. De esta manera, los lugares visitados se perciben como testimonios de una profundidad temporal que abarca para Ancízar tres periodos bien definidos: las civilizaciones prehispánicas, la dominación española y finalmente el proceso de construcción de la república a partir de la independencia. El pasado indígena es visto como una lejana infancia de la sociedad en la cual aparecen mezcladas indiscriminadamente las virtudes de la laboriosidad y la honorabilidad con los vicios de la superstición, la crueldad y la moralidad licenciosa. La dominación española, en cambio, representa el ejercicio de un poder atrabiliario sobre las culturas indígenas que, pese a su credo religioso, no logró construir instituciones que sirvieran de base al progreso moral y material de las colonias. Las encomiendas y la evangelización españolas, duramente cuestionadas a lo largo del relato, sólo buscaban el usufructo y la sumisión de los nuevos territorios. Finalmente, la independencia había abierto un nuevo horizonte de emancipación, dentro del cual Ancízar se situaba a sí mismo.

El relato mostraba esta densidad histórica en lugares como Zipaquirá o Tunja. Por ejemplo, si en 1537 el Capitán Juan de San Martín y Gonzalo Jiménez de Quesada derrotaban al zaque Quimuinchatecha, en las inmediaciones de Tunja, “Doscientos ochenta i dos años después, [es decir, en 1819] día por día, Bolívar i Santander derrotaban a los españoles el 19 de agosto, tres leguas al S[ur] de Tunja, i el 20, aprisionado el jefe castellano i saqueado su campo, se dirijian las huestes libertadoras a Tunja, ciudad de hidalgos descendientes de Encomenderos, llevando en el pensamiento la manumision de los esclavos i la emancipacion de los restos degradados de la nacion chibcha, que no comprendía ni aun comprende su redencion” (1853, pág. 272).

Buena parte de la peregrinación consistía, pues, en medir esta profundidad histórica del país, es decir, en desentrañar una historia en virtud de la cual se explicaba aquel presente incomprensido.

Pero aquí podemos encontrar otra dimensión de esta metáfora del peregrinaje que no solo se propone penetrar lo desconocido sino también plantea una tarea incompleta, un proyecto por realizar. En este sentido, la descripción y el conocimiento de las realidades sociales de las poblaciones llevan al peregrino de la retrospectiva histórica a la prospectiva política. Por ejemplo, la organización centralista del país que fue producto de la administración colonial adquiere un carácter anacrónico en el nuevo presente republicano, halado por el comercio y la descentralización:

Hubo un tiempo en que nuestras ciudades vivían apoyadas en el monopolio del comercio, al amparo de los conventos y nutridas con los sueldos que percibían los empleados coloniales. Vivían, mas no progresaban, como lo prueba Santafé, capital del virreinato, que a los doscientos sesenta i cinco años de fundada no tenía mas de 17.825 habitantes de todas las clases. Establecida la República, cesaron las condiciones de aquella existencia artificial de algunas localidades a espensas y con perjuicio de las demás, i el país se sintió conmovido por la libertad de industria y de comercio que debía transformarlo y hacerle marchar conforme a las miras de la Providencia. Insensible, pero positivamente, adelanta en su nuevo modo de ser: la industria i el comercio se emancipan de los antiguos centros de monopolio: las provincias miran por sí mismas: las ciudades mal situadas se estenuan i perecerán. (1853, pág. 170)

Asimismo la apertura de caminos, la liberación de esclavos, la inauguración de escuelas o colegios y la presencia de costumbres cívicas, son otras tantas muestras de una historia en transición y un proyecto inacabado que consiste en la superación de “los vicios que aún sobrenadan en las costumbres contemporáneas cual fragmentos lanzados por la sociedad de otro tiempo” y en la apertura de una “era nueva, luz viva de esperanza que he visto brillar mas de una ocasión en nuestros pueblos” (1853, pág. 401).

Pero el análisis del peregrinaje como metáfora estructurante del relato de Ancizar no estaría completo sin su elemento teleológico. En efecto, la penetración de lo desconocido y el reconocimiento de un proceso histórico que está abierto como proyecto inacabado, quedan comprendidos dentro de una más amplia proyección del peregrinaje en tanto que meditación sobre los designios de la Providencia. A medida que recorre el territorio nacional, el padre Alpha reflexiona sobre el carácter prodigioso de una naturaleza que, a su vez, resulta propicia para el desarrollo de la tarea inacabada del progreso del hombre. De esta forma el narrador intuye una adecuación providencial entre las riquezas naturales del territorio y los proyectos civilizatorios de la República. Inclusive esta intuición de la Providencia lo suele llevar a una idealización ingenua del futuro. Especialmente las altiplanicies andinas son motivo de este tipo de inspiración

contemplativa. En las cercanías de la ciudad de Chiquinquirá (actual departamento de Boyacá), por ejemplo, el padre Alpha observa el paisaje natural como un “vasto recipiente de riquezas infinitas que se acumulan en silencio esperando a sus futuros señores” y concluye agregando: “Tierra como esta no ha sido creada sin grandes designios; i los designios de la Providencia no son instables como los proyectos, ni efímeros como las generaciones del hombre” (1853, pág. 70). En otra oportunidad, esta vez atravesando las montañas en el Norte de Santander, bajo “la majestad del silencio en estas serranías agrestes cuando la noche las sumerge en su densa oscuridad”, los viajeros meditan de esta forma sobre el futuro: “La hora del sueño nos encontró sentados sobre el cespéd a la rojiza luz de la hoguera i hablando de nuestra virgen América, tan sola hoi, tan bella, cuya grandeza futura bosqueja la imaginación sin hallarle límites” (1853, pág. 414).

Más allá de estos futuros idílicos imaginados, la adecuación providencial entre naturaleza y humanidad se presenta, en contraste, como una complementariedad que exige arduos esfuerzos por parte del hombre. “[El hombre] Domina la materia”, nos dice el narrador Alpha, “mas no por imperio absoluto, sino por incorporacion a ella, por una especie de alianza en que el hombre amolda su alma i su cuerpo a lo que lo rodea, i la materia le obedece despues de haberlo sojuzgado en parte” (1853, pág. 419). De esta manera, es una fértil tensión entre hombre y naturaleza de la cual emerge justamente el proceso histórico y la civilización. La Providencia no cancela como destino aquel proyecto abierto e inacabado del hombre, pero sí lo recoge dentro de un orden metafísico en el que están dados los fines últimos de la naturaleza y del ser humano.

Peregrinación de Alpha se convertiría en precedente de una prolija literatura costumbrista que fue cultivada en los círculos literarios especialmente a partir de finales de la década de 1850. El caso paradigmático es el de la tertulia y el periódico literario *El Mosaico*, fundado por José María Vergara y Vergara en 1858. Allí publicaron sus relatos costumbristas escritores como Eugenio Díaz, Salvador Camacho Roldán, José Caicedo Rojas, Manuel María Madieto o José Manuel Groot, por mencionar algunos nombres. En 1866 Vergara y Vergara editaba el famoso *Museo de cuadros de costumbres* (1866) que consagraría el género del costumbrismo como un intento de autorepresentación de los colombianos.

Aunque no se trataba de un círculo claramente definido por una filiación política conservadora o liberal, sin embargo, las disputas sobre la historia y la política estaban presentes. Por ejemplo, en la novela *Manuela* (publicada por entregas en el periódico *El Mosaico* a partir de 1858), el escritor

Eugenio Díaz retrataba irónicamente a Don Demóstenes, un liberal bogotano a merced de las dificultades y enredos de la vida de pueblo.¹⁸⁰ Por su parte, José Manuel Groot, pintor y escritor de cuadros de costumbres, fustigaba los reclamos políticos de artesanos y liberales radicales en su cuento titulado “Sueño de dos colores” (Groot, 1951, págs. 115-127).¹⁸¹ Entretanto, el omnipresente escritor y político José María Samper criticaba el atraso palpable de los pueblos y parroquias donde “la constitución es casi un mito” y la autoridad reside en párrocos, gamonales y tinterillos, lo que le da el título al cuento: “El triunvirato parroquial” (1976, págs. 457-469); o encontramos también el caso de Santiago Pérez, sucesor de Ancízar en la Comisión Corográfica, quien narra la forma primitiva de viajar, cargado a la espalda de los cargueros, que aún existía en la provincia del Chocó “como si apenas estuviera saliendo el salvaje del siglo XIV para que entrara el hombre civilizado del XIX” (1950, pág. 34). No obstante, estos relatos no se apartan del horizonte amplio trazado por la metáfora de la peregrinación, el de reconocerse como sociedad y comprometerse en una empresa de elevación moral y social necesaria. José Caicedo Rojas definía la tarea del costumbrismo precisamente en términos de “pintar y corregir los usos y maneras de

¹⁸⁰ Al principio de la novela el personaje es representado en situaciones cómicas y picarescas, como la del capítulo VI. Allí se describen los ademanes de explorador naturalista de Demóstenes quien se extasía mirando la naturaleza mientras los insectos lo devoran. Su contemplación es interrumpida por el descubrimiento de una hermosa joven lavandera que es precisamente Manuela. La novela adquiere posteriormente tonos trágicos. Por ejemplo, en el capítulo XXVI Demóstenes y Manuela conversan en el cementerio del pueblo ante la tumba de Rosa, una estanciera que le había dado posada y muy buen trato al visitante capitalino. En agradecimiento Demóstenes hizo arreglar la tumba con una pequeña cerca de guadua, una cruz de madera y un rosal. En ese contexto, Manuela le reconoce a Demóstenes su buen corazón, pero al mismo tiempo le hace el siguiente reproche: “Lo que me pesa es que usted no sea consecuente en lo que hace con lo que dice, porque usted nos relata siempre cosas muy nuevas y muy bonitas, y luego salimos con que usted es el primero que no las cumple. La gracia está en ser liberales *de veras* como yo.” El regreso de Demóstenes a Bogotá y la acción represora del gobierno en el pueblo de Manuela resultan muy sugestivas si se leen desde el contexto político de la ruptura entre liberales y artesanos en la Nueva Granada a mediados del siglo XIX que ya hemos descrito en el capítulo 5.

¹⁸¹ En ese cuento célebre, el personaje (el propio Groot) tiene un sueño en el que se remonta al periodo preindependentista para reunirse con José Celestino Mutis, el director de la Expedición Botánica; con Jorge Tadeo Lozano, autor de la obra científica *Flora cundinamarquesa*; con Francisco José de Caldas, director del Observatorio astronómico de Bogotá, y otros ilustrados. Al final del cuento el personaje despierta y se encuentra con un presente chocante donde encuentra agitación política en vez de progreso científico y material. Entonces el personaje lanza los siguientes dardos: “Pero somos políticos, somos socialistas, tenemos *la nueva idea, la república que viene, el pasado que se va, el yo y el no yo, las tríadas, las grandes derivaciones del cristianismo a novo, la sustancia única más allá del fenómeno; los espíritus del vacío que sueñan en las nebulosas*, con otras mil curiosidades dignas del tiempo del peripato que tanta burla había hecho el siglo de la filosofía; y tenemos sobre todo, las tres grandes palabras *cuasi-cabalísticas: LIBERTAD, FRATERNIDAD, IGUALDAD*, con *las evoluciones de la humanidad*, que se asesina y se mata en guerras y revoluciones para establecer *la armonía social y la república genuina*, que consiste en abolir los gobiernos y las leyes... ¿Para qué es más? Para esto no necesitamos de observatorios sino de balas” (Groot, 1951, págs. 126-127). Los subrayados son de Groot e indican con gran acierto los elementos centrales del lenguaje filosófico y político del eclecticismo francés adoptado en la Nueva Granada y traslapado aquí con el lenguaje del socialismo utópico.

vivir de la sociedad moderna” (1945, pág. viii). Conocer y educar al mismo tiempo, eran las consignas.

La metáfora de la peregrinación condensa, en suma, el avance hacia lo desconocido, el proyecto inacabado y la coparticipación del ser humano en la realización de los fines providenciales del mundo. Gracias a la metáfora de la peregrinación, el relato de Ancízar configura la imagen de una sociedad que adquiere conciencia de sí misma, que quiere inscribirse en una historia más amplia de elevación y progreso universal, y que encuentra la legitimidad de sus aspiraciones en la fe religiosa de un Dios benefactor y providencial.

6.2.2. Las imágenes de la Peregrinación

La cercanía entre el relato y la pintura de costumbres resulta otro aspecto central de esta cultura estética republicana. Recordemos que desde la perspectiva filosófica del eclecticismo, la pintura resulta un arte dispuesto a la representación de la naturaleza y de la vida en su gran amplitud de seres y situaciones. En este sentido la pintura y la literatura eran artes próximas y complementarias, aunque no idénticas. Las láminas costumbristas cumplían la función de fijar la fisonomía de los pobladores de las distintas regiones, sus rasgos faciales y corporales, con el fin de identificar así su tipo racial. También debían representar sus indumentarias, sus viviendas, los objetos que empleaban en el trabajo o el ocio, y finalmente debían presentar las características del paisaje local (la vegetación, la fauna, el clima, los accidentes geográficos) y su relación con los modos de vida de las personas. En otras ocasiones se trataba de representar objetos y lugares arqueológicos, sitios históricos, poblaciones o medios de transporte.

Las láminas de la Comisión Corográfica conservadas por la Biblioteca Nacional de Colombia constituyen la colección más importante de este tipo de imagen. Carmelo Fernández, el primero de los pintores vinculados a la Corográfica, ilustró parte del recorrido de Ancízar entre 1851 y 1852. Sus acuarelas debían acompañar el relato de *Peregrinación de Alpha*, aunque en el libro de 1853 no llegaron a incluirse. No obstante la relación entre el relato de Ancízar y las acuarelas de Fernández resulta evidente. En sus libretas de viaje, Ancízar hacía bocetos visuales de lugares que recibirían algún comentario verbal en el relato y de los cuales Fernández debía presentar una

imagen más acabada. Por ejemplo, encontramos en la *Libreta I* un boceto a lápiz que presenta tres edificaciones precarias (Ilustración 1): dos casas pequeñas con tejado de paja que se destruyen a los lados de un patio empedrado, una de ellas a la izquierda humea indicando labores de cocina y la otra, a la derecha, en muy lamentable estado. Detrás, cerrando el conjunto, podemos observar una casa más grande con tejas de barro y dos accesos. Ancízar agrega notas descriptivas sobre su dibujo. Podemos leer algunas: “cielo a páramo”, “pared de barro sucio”, “casucha casi caída”.

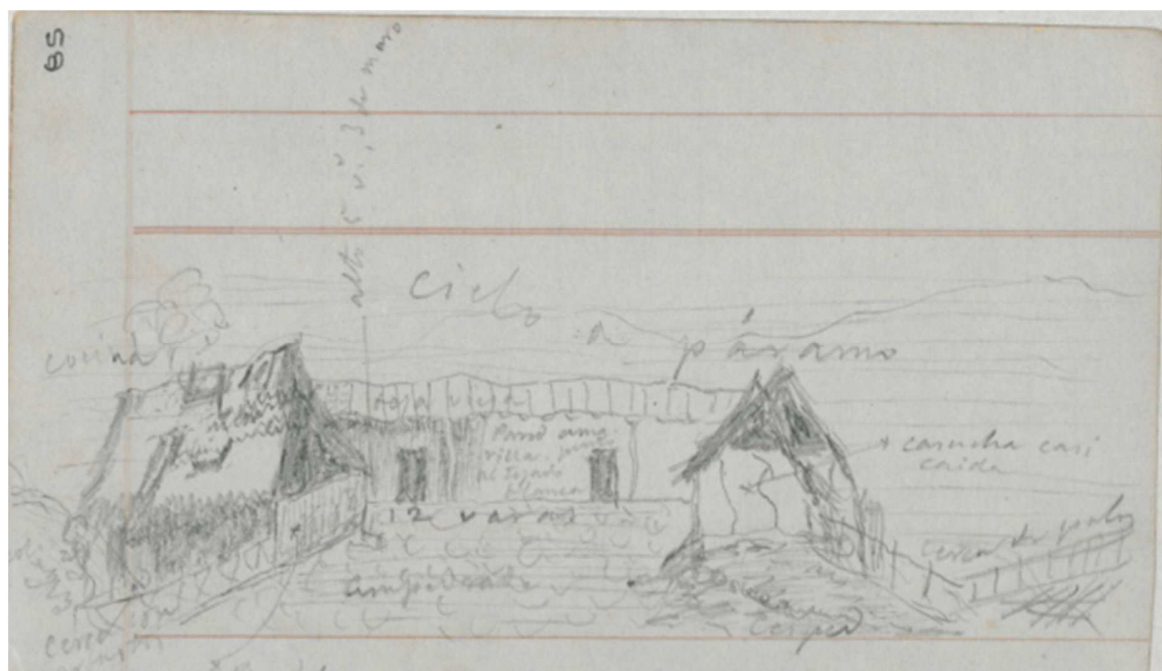


Ilustración 1. Manuel Ancízar. *Casa de Boyacá provincia de Tunja*. Boceto a lápiz. Libreta I. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia.

Si comparamos este boceto con la acuarela de Fernández, titulada en la parte superior “Tunja” (Ilustración 2), podemos apreciar su innegable similitud: allí se encuentran las dos casas de techo pajizo, una con funciones de cocina y otra casi derruida; el patio empedrado y la casa principal con antiguas tejas de barro y dos entradas. Fernández ha agregado también otras figuras que animan la escena: en el centro de la imagen un caballo se alimenta aún con su montura dispuesta, mientras un perro hace la siesta al pie de la cocina y un conjunto de gallinas deambulan junto a la casa derruida. Justo detrás de esa casa ruinoso, a la derecha del cuadro, observamos dos hombres de ruana y sombrero que conversan y otro más que se asoma por la puerta izquierda de la edificación principal. La acuarela lleva debajo una inscripción explicativa: “Casa de Boyacá

provincia de Tunja” y a su lado, en lápiz aún se agrega una nota entre paréntesis: “Cuartel general de Barreiro, en 1819”.



Ilustración 2. Carmelo Fernández. *Tunja. Casa de Boyacá provincia de Tunja. Cuartel general de Barreiro en 1819*. Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 36.

Estas escenas visualmente representadas corresponden al relato que hace Ancízar en *Peregrinación de Alpha* sobre los hechos de la batalla independentista del Panatano de Vargas (25 de julio de 1819). Allí evoca la figura del general realista José María Barreiro Manjón (1793-1819), derrotado por los criollos neogranadinos en aquel momento decisivo para la independencia de la Nueva Granada, y se refiere a una hacienda ubicada en las cercanías de Paipa denominada “El Salitre” que describe del siguiente modo:

Yace aquello abandonado i solitario: la yerba crece libremente en los patios i corredores: el viento suena en los claustros como un murmullo de voces comprimidas, i la hoja de una ventana que batia contra el marco i hacia retumbar las cerradas salas, completaba la impresion de desamparo producida por aquella casa,

centro quizás de festines ruidosos, recién levantada, hospital luego de heridos, ocupado por las tropas de Barreiro, i finalmente mansion del silencio i de las alimañas que huyen del hombre. (1853, pág. 280)

Otro caso relevante que muestra este tipo de correlación entre relato e imagen es el de las piedras de Gámeza y de Saboyá. Ancízar trazó bocetos de estas piedras en sus libretas de apuntes para mostrar al mismo tiempo los vestigios de culturas prehispánicas y para explicar los procesos naturales que habían dado origen al paisaje natural de estas regiones. El boceto de la piedra de Gámeza (Ilustración 3) representa una roca de forma piramidal con una grieta que la atraviesa verticalmente. El viajero anota las dimensiones en la esquina superior izquierda: “10 v[ara]s de largo y 7 v[ara]s de alto”. Sobre la superficie de la piedra Ancízar reproduce los trazos de figuras zoomorfas y antropomorfas prehispánicas: algunas de estas figuras representan ranas o tortugas y otras formas difíciles de identificar. En la acuarela de Carmelo Fernández titulada “Piedra grabada de Gámeza – Provincia de Tundama” (Ilustración 4), encontramos la misma figura bajo un cielo azul despejado. Fernández agregó esta vez la figura de dos hombres que observan la piedra desde la esquina inferior izquierda. Uno de ellos está recostado sobre el suelo muellemente, cubierto con su capa roja; en cambio su compañero se encuentra de pie vestido con capa azul y sombrero y lleva en su brazo izquierdo una vara. Las anotaciones sobre las medidas de la piedra han desaparecido, pero en su lugar estos dos hombres sirven como referencia para establecer el tamaño monumental del hallazgo arqueológico. Anecdóticamente, Fernández dibuja un perro que se aleja por entre las piedras, en la parte inferior a la derecha de toda la escena. La inscripción de la acuarela dice: “Esta roca desprendida de los cerro quedó por su parte lisa, volteada hácia la rotura de la cordillera que servia de dique al estenso Lago de Sogamoso. La gran masa de agua que de repente debió precipitarse como un diluvio hácia la parte baja por donde hoy corre el Chicamocha, produjo sin duda una gran catástrofe; i esta es la q[u]e parece han querido los indios perpetuar por medio de los grabados que representa esta piedra”.

En *Peregrinación* el padre Alpha cede la palabra a Agustín Codazzi, quien había relatado su versión de la historia natural del desagüe del Lago de Sogamoso en la obra *Geografía física y política de la Nueva Granada*, inédita aún para 1853. Para Codazzi “la historia del desagüe de este lago i de las catástrofes que hubo de causar, está, por decirlo así, escrita en los cerros vecinos con caracteres inequívocables” (1853: p. 294). La piedra de Gámeza venía a ser, entonces, una segunda escritura de estos acontecimientos, ya que el primer testimonio lo relataban los propios

cerros y valles, y, en suma, configuraba la prueba definitiva de las especulaciones geológicas de Codazzi:

Allí está repetida muchas veces la rana perfecta, símbolo de abundantes aguas, según la explicación que el erudito granadino Duquesne hace del calendario Chibcha: allí hai figuras de hombres con los brazos levantados en actitud de huir; allí, en fin, signos cuya significación se ignora, pero que sin duda relataban las circunstancias del memorable suceso. Existía, pues un pueblo testigo de aquellos acontecimientos, i bastante civilizado para levantar un monumento que eternizara su recuerdo, i que siglos despues ha servido de incontestable confirmación a las deducciones a que el estudio jeológico del país conduce al viajero. La relación de la turbulenta muerte de los pueblos barridos entonces de la faz de la tierra, pereció para siempre en la destrucción de los archivos i tradiciones Chibchas, quemados con el templo de Sugamuxi por los conquistadores castellanos; la piedra de Gámeza es un monumento mudo para la historia indígena, pero expresivo para el observador i elocuente para el jeólogo. (1853, pág. 297)



Ilustración 3. Manuel Ancizar. *Piedra de Gámeza*. Boceto a lápiz. Libreta I. Fondo Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia.



Ilustración 4. Carmelo Fernández. *Piedra grabada de Gámesa. Provincia de Tundama*. Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 37.

Un análisis semejante aparece a propósito de otra “Piedra pintada” ubicada en las cercanías de la población de Saboyá. Ancízar dibujó en su libreta con especial cuidado las imágenes que él interpretaba como jeroglíficos indígenas pintados sobre esta roca (Ilustración 5). Posteriormente, en la *Peregrinación*, el padre Alpha comentaba la forma geométrica de las imágenes, la recurrencia de conjuntos de tres o de seis líneas y la presencia de figuras zoomorfas que evocaban la forma de la rana. Aunque era imposible descifrar estos jeroglíficos, la piedra de Saboyá constituía para el observador ilustrado un testimonio antiguo sobre el “cataclismo conmovedor” del desagüe de la laguna de Fúquene que la población indígena de Saboyá presencié mucho tiempo atrás: “tan súbito i espantoso que debió impresionarles de una manera extraordinaria” (1853, pág. 73). Finalmente, la acuarela de Fernández (Ilustración 6) nos presenta este monumento indígena repitiendo los detalles que Ancízar bocetaba en su libreta, excepto por la indicación de una zanja, al lado izquierdo de la roca, atribuida a la búsqueda inescrupulosa de tesoros enterrados bajo la piedra. En

lugar de esta zanja, Fernández situó allí a dos hombres en actitud de conversar, con lo cual lograba una cierta animación anecdótica de la escena y, al mismo tiempo, brindaba una idea del tamaño de la roca.

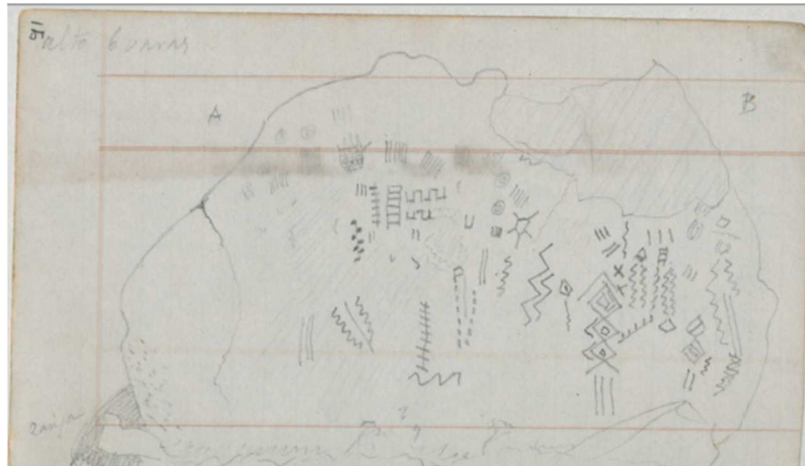


Ilustración 5. Manuel Ancizar. *Piedra pintada de Saboyá*. Boceto a lápiz. Libreta I. Fondo Manuel Ancizar, Universidad Nacional de Colombia.

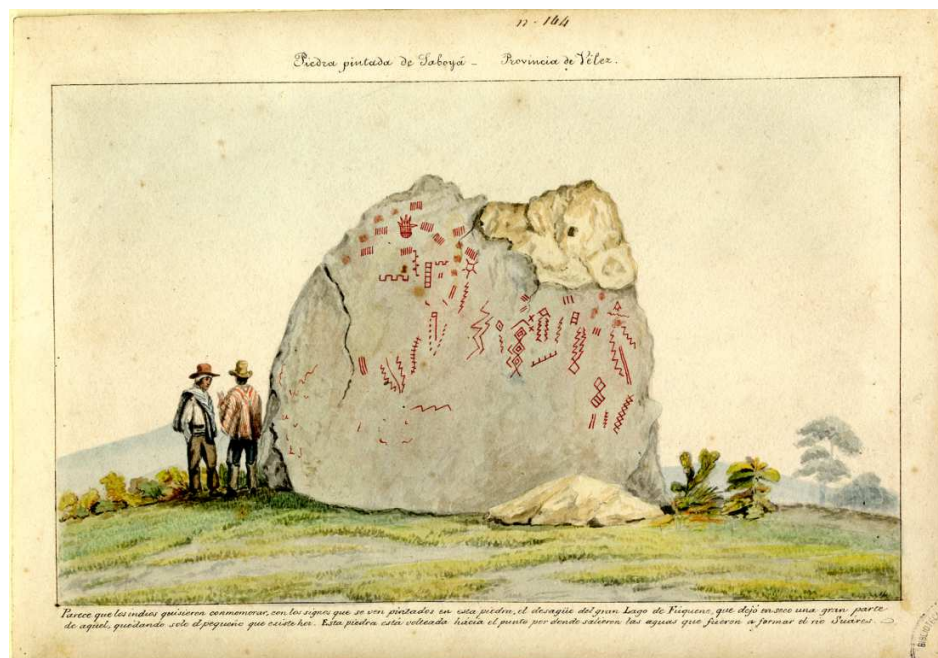


Ilustración 6. Carmelo Fernández. *Piedra pintada de Saboyá*. Provincia de Vélez. "Parece que los indios quisieron conmemorar con los signos que se ven pintados en esta piedra, el desagüe del gran Lago de Fúquene, que dejó en seco una gran parte de

aquel, quedando solo el pequeño que existe hoy. Esta piedra está volteada hacia el punto por donde salieron las aguas que fueron a formar el río Suárez”. *Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 138.*

Ancízar contemplaba las imágenes indígenas como documentos fragmentarios de una etapa histórica de América que había sido prácticamente destruida por el dogmatismo fanático y supersticioso de los conquistadores españoles. Lo que para esta mirada católica eran objetos e imágenes amenazantes al servicio de la hechicería y del culto al demonio, ante los ojos de Ancízar constituían “preciosidades inocentes” dignas de atención científica e histórica (1853, pág. 73). No obstante, para nuestro viajero resultaba evidente la profunda afinidad que existía entre el paganismo politesita de los indígenas y el culto católico. Esta afinidad resultaba propicia en el momento en el cual era imperiosa “la unión de conquistadores y conquistados mediante el vínculo de la comunidad religiosa, siquiera en las formas externas del culto romano, aceptadas de buen grado por el paganismo chibcha” (1853, pág. 114). Pero en la perspectiva del padre Alpha, la cultura indígena y el catolicismo español representaban estadios previos de una historia que debía proyectarse hacia el futuro como tarea inacabada. Se trataba, entonces, de superar todo vestigio de la ingenuidad idolátrica indígena y de la exterioridad del culto supersticioso católico.

Así encontramos otras imágenes que Ancízar incorpora al relato solo de manera indirecta, a través de descripciones. Estas imágenes descritas testimonian la superstición de los neograndinos, en la cual pervive aún el dogmatismo de los españoles, entremezclado con las remembranzas idolátricas de los chibchas. Un ejemplo notable es la descripción que hace el padre Alpha de la imagen que le presenta el párroco de la iglesia de Santa Bárbara, en Tunja. Era precisamente la imagen escultórica de la patrona de la iglesia, una importante mártir torturada horriblemente y al final decapitada sin piedad por orden de su propio padre. La imagen se encontraba en la iglesia oculta en su nicho tras varios velos. Cuando el sacerdote descubrió la imagen, Ancízar reaccionó de manera muy negativa: “Yo no veo –dijo– sino una carita escondida entre los cabellos postizos i afeada con una inmensa corona de paja de avena, i un cuerpo sin forma racional, o enteramente ofuscado bajo los pliegues de esa ropa de musolina i zarza: ahí no hay belleza ni elegancia” (1853, pág. 319). Enseguida, el sacerdote se dispuso a despojar la imagen de lo que no consideraba sino un disfraz caprichoso de las beatas. Ante los ojos del padre Alpha apareció entonces algo muy diferente: “una magnífica imagen, con los brazos en cruz, la cara mirando al cielo, el cuerpo

inclinado hacia atrás i casi al caer de rodillas” (pág. 320). Todo el talento artístico de la representación se hacía manifiesto en la capacidad de expresar a través de un material inerte, como el yeso, la intensidad emotiva de la escena: los “pliegues ondulantes de las ricas vestiduras” revelaban la violenta mano del verdugo; el torso descubierto de la santa (solamente la cubría su “cabello de oro”) presentaba sus heridas palpitantes; y “pintada en el rostro” se encontraba una “expresión de dolor y resignación” que resultaban conmovedoras (pág. 320). La imagen devuelta a su diseño original hablaba de un arte realmente espiritual que conmovía los sentimientos, mientras que la imagen vestida por las beatas ponía en evidencia “el rubor pecaminoso” de la mentalidad católica. Incluso el nombre del gran artista había sido borrado por “la estólida mano de algún aprendiz de sacristán” (pág. 320).¹⁸²

En su visita a otra iglesia, en la población de Puente Nacional, el padre Alpha había expresado con toda vehemencia su crítica frente a ese tipo de imágenes que transformaban el “templo cristiano” en “adoratorio del paganismo”:

El abuso de las imágenes no es solamente atentado contra el buen gusto, sino una degradación del culto. Religión eminentemente espiritual i severa, el cristianismo no admite en sus manifestaciones esternas adornos que no sean obras maestras, como tributo de la inteligencia i de la civilización cristiana: en defecto de ellas, valiera mas poner sobre los altares una simple cruz, símbolo de la regeneración del linaje humano i objeto material que jamás estraviará las ideas del pueblo, como sucede con las imágenes que adora i contempla, cual si fueran otros tantos dioses; habiendo llegado a tal extremo la aberración religiosa entre las jentes de nuestro pueblo iliterato, que cuando les faltan imágenes se apresuran a inventarlas, deificando piedras i cortezas con el nombre de santos aparecidos; para estos hombres cándidos i mal doctrinados no hai creencias fuera de la superstición; no hai culto si no lleva las formas del politeísmo. (1853, pág. 86)

La actitud supersticiosa ante las imágenes no se restringía tampoco a las iglesias. En una humilde venta llamada de Aguabuena, cerca del Socorro, el padre Alpha encontraba una representación del purgatorio con “dos Vírgenes y dos Jesuses, sacando ánimas del purgatorio, mientras San José se estaba a una lado mirándolas” (1853, pág. 130). Junto a estas imágenes se encontraba un conjunto de tema profano: eran las alegorías de Europa y de América libre. “La primera jemía bajo el peso de una corona gigantesca”; la segunda “coronada de plumas, al parecer, con arco i flechas en una

¹⁸² Por la descripción que hace Ancizar podría tratarse de una imagen semejante a la que encontramos en la obra *El martirio de Santa Bárbara*, del artista colonial bogotano, Baltasar Vargas de Figueroa (1629-1667). Gracias al *Project on the Engraved Sources of Spanish Colonial Art* (PESSCA) podemos señalar como uno de los posibles modelos de esta iconografía de la santa el grabado *Santa Bárbara virgen y mártir* realizado por Jan Wierix (1544-1625) basado en el diseño de Jan Van der Straet (Giovanni Stradano o Stradanus, 1523-1605) e impreso por Philip Galle (1537-1612). Ver las ilustraciones 10 y 11, Anexo C, 319-320.

mano i una granada muy razonable en la otra” (1853, pág. 129). Cada cual llevaba su propia inscripción

La cuarta perte del mundo
Evropa zoi nombrada,
Tengola tiara, i las llaves
Yo zoi lamas ilustrada.

[...]

Quizo mi Dios piadoso
Darme su caridad.
Soi la america libre
Viba la libertad (1853, pág. 129)

Esta especie de altar popular republicano lo completa un conjunto de curiosas figuras que Ancízar consigna en su libreta de apuntes con detalle, pero que apenas menciona en la *Peregrinación de Alpha*. La primera figura es “Una mujer con manto rojo en un caballo colorado con crin i rabo amarillos i paraguas bermellón”. Por delante de esta figura va “un militar en un caballo amarillo con crin i ralo negro, gran sombrero con enorme plumero tricolor, estribos triangulares en la d[e]r[ech]a una espada tan larga como su cuerpo”. El conjunto lo cierra “un hombre parado de cabeza con las piernas abiertas mirándolo i riéndose” que le cierra el paso al militar y su acompañante. Entre los dos hombres tiene lugar la siguiente conversación:

El militar dice:
Quítate de hai vagamundo
Haces orquesta al infierno
Porque me aces gran estorbo
Y me va alcansando el invierno

El hombre:
Sí me quitaré de aquí como
Me de quatro reales

El militar:
Quatro espadasos te daré
Mas vien perro ocioso bagamundo.¹⁸³

En contraste con estas imágenes descritas que testimonian la superstición y la vulgaridad populares, se destacan aquellas escenas donde el padre Alpha describe costumbres mucho más

¹⁸³ Manuel Ancízar, Libreta I. Fondo Manuel Ancízar, Universidad Nacional de Colombia. El pasaje ya ha sido resaltado por el Grupo Estudiantil de Trabajo: paleografía y problemas del siglo XIX en Colombia, en la publicación: *Fondo Manuel Ancízar: libretas de apuntes de la Peregrinación de Alpha (selección)*, 2015, págs. 32-33.

provechosas que Carmerlo Fernández reproduce en sus acuarelas. Las tejedoras santandereanas de sombreros de palma o nacuma constituyen el ejemplo paradigmático. Estas mujeres son descritas como un modelo ejemplar del carácter laborioso, el sentido de la independencia y del orgullo propio generado por el esfuerzo personal. Son mujeres en las cuales se conjuga el sentido del comercio, la liberalidad de los hábitos y la belleza física. Ancizar las describe trabajando en el tejido de los sombreros, comerciándolos en el pueblo y participando en los bailes populares en medio de elogios y coqueteos. En sus descripciones estas mujeres suelen llevar el pelo trenzado sobre la espalda, usar un sombrero ajustado de palma, decorado con una cinta brillante, y lucir largas faldas de zarza o muselina debajo de las cuales asoma “el arqueado piesecito metido al descuido en un alpargate blanco i diminuto” (1853, pág. 137). Usan blusas blancas decoradas con bordados que ellas mismas hacen y que les dejan los hombros y la espalda descubiertos. Sobre los hombros llevan “al desgaire” o con “cuidadoso descuido” pañuelos de seda de ricos colores que no cubren los collares y los aretes que brillan o se agitan con sus movimientos.

Podemos reconocer a estas graciosas mujeres en tres acuarelas de Carmelo Fernández. En dos de ellas, correspondientes a la provincia de Vélez, se muestran las tejedoras detenidas un instante en el camino, con los sombreros de nacuma en la mano, acompañadas de los hombres de su región. En la lámina que lleva la inscripción “Arriero i tejedor de Vélez” (Ilustración 7), la joven, vista de perfil, aún está tejiendo el sombrero de palma, mientras conversa con el arriero, quien la mira de soslayo con la cabeza inclinada y descubierta. Él sonríe complacido al escuchar atentamente las palabras que salen de la boca entreabierta de la muchacha. La mula y el cerdo que rodean a la pareja parecen esperar pacientemente a que la marcha se reanude y la misma impresión nos producen los dos bueyes que se encuentran en el plano posterior de la escena, uno de ellos cargado con un fardo y el otro sirviendo de montura a otro arriero. La otra acuarela (Ilustración 8) nos presenta a la tejedora de sombreros de palma de pie, con su cuerpo ligeramente girado hacia la derecha, dirigiendo su mirada de soslayo hacia nosotros. Ella adelanta el pie diminuto debajo de su falda y el pañuelo de bordes rosados que cae abierto sobre sus hombros nos deja apreciar los bordados de su blusa y el collar de cuentas azules, rojas y blancas que lleva alrededor de su cuello. Un hombre mestizo detrás de ella trabaja cortando la caña con su machete. Se ha detenido un momento en su labor para mirar a la tejedora que pasa en frente suyo con indiferencia. En un plano más distante otra mujer se aleja de la escena llevando sobre su cadera algo parecido a un cesto.



Ilustración 7. Carmelo Fernández. Vélez. *Arriero i tejedor de Vélez*. Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 142.



Ilustración 8. Carmelo Fernández. Vélez. *Estancieros de las cercanías de Vélez. Tipo blanco*. Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 134.

La tercera imagen corresponde a la provincia de Soto y lleva la inscripción siguiente: “Tejedoras y mercaderas de sombreros nacuma en Bucaramanga – Tipos blanco, mestizo i zambo” (Ilustración

9). La acuarela nos muestra un conjunto de cinco personas. Tres de ellas son las tejedoras negociando sus sombreros con dos mercaderes. Ellas están vestidas con sus correspondientes faldas de muselina, debajo de las cuales asoman sus pies, y sus blusas blancas bordadas. Llevan también distintos tipos de pañuelo o chal sobre sus hombros. Todos están abiertos excepto la figura de la izquierda que lo lleva atado al cuello. Los sombreros están decorados con cintas de colores brillantes y podemos ver igualmente los collares vistosos de tres de ellas. La escena presenta también un juego complejo de miradas y gestos. La mujer de tipo blanco, situada a la derecha de la composición, dirige su mirada y extiende su brazo izquierdo hacia las dos mujeres de la izquierda. Parece dirigir hacia ellas la mirada del comerciante vestido de ruana y quien ha adquirido el mayor número de sombreros de las tejedoras. Los lleva graciosamente apilados sobre su propio sombrero y otros pocos los sostiene con la mano izquierda. En el centro de la escena, la tejedora de tipo zambo hace un ademán de ofrecer su sombrero al comerciante que la mira incrédulo recostado contra la pared con una pierna cruzada y fumando un cigarro. La acuarela ilustra convincentemente el siguiente pasaje de la *Peregrinación de Alpha*:

El sábado es día de pocas ventas, porque las tejedoras van, más bien que a negociar, a explorar el campo del mercado, calcular la extensión de la demanda, i contraminar la confabulación de los mercaderes para no pasar de cierto precio mínimo. La tejedora no se deja engañar por la indiferencia postiza de sus contrarios: sabe que ellos deben completar con urgencia las partidas de sombreros exigidas por los comerciantes de Cúcuta, i opone los incalculables ardides femeniles al cómico estoicismo de los mochileros. Estos, que de cierta hora en adelante comienzan a sobresaltarse, llaman, se sonríen, dicen cariños, i cuando llega el domingo acaban por sucumbir, olvidando sus pactos de oferta i tomando cuantos sombreros alcanzan antes que sus rivales se los lleven. Triunfantes las hijas de Eva, como lo usan i acostumbran en materias que les interesan, vuelven a sus casas con los manojos de nacuma para la tarea siguiente, arman sus corrillos alegres, pasean un poco, i al empezar la noche empiezan también el sombrero de la otra semana (1853, pág. 399).



Ilustración 9. Carmelo Fernández. Soto. *Tejedoras i mercaderas de sombreros nacuma en Bucaramanga - Tipos blanco, mestizo i zambo*. Acuarela. Biblioteca Nacional. F.C. Corográfica, 133.

La exaltación de la tejedora de sombreros culmina con una descripción de los bailes que con ocasión de las fiestas populares, como la de San Juan, se celebraban en la plaza pública de Cúcuta. Esa jovialidad del baile y la música alrededor de los cuales se reunía “la gente llana”, libre de riñas y de groserías, era para Ancízar una de las imágenes más esperanzadoras en el porvenir de la república. De alguna manera, en la jovialidad de este tipo de fiesta popular protagonizado por “la Maromera, la Payasa o la Relámpago”, industriosas tejedoras y hábiles bailarinas, se manifestaba el talante de un pueblo “sociable i venturoso”.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Lastimosamente no tenemos una acuarela que represente a la tejedora de sombreros en medio de esta fiesta popular. No obstante, Ancízar sí describe la escena con lujo de detalles: “Una se presenta es la bella en moda, la que suscita murmullos de envidia por su florida juventud, i más aun por la ostentación de sus galas. Trae camisa de tela fina con bordados i encajes, muy escotada en las espaldas i algo menos por delante, prensada i estirada por la jareta del fustán de organdí, ceñidísimo a la delgada cintura i cayendo en pliegues sobre las movientes curvas del cuerpo;

Lejos de ser una adición decorativa, las imágenes constituían un complemento indispensable para el relato de la *Peregrinación de Alpha*. Las acuarelas fijaban a través de la vista aquella realidad desconocida que el relato se proponía describir y explicar pormenorizadamente. Los paisajes y sus condiciones geográficas características, así como los monumentos antiguos, las edificaciones emblemáticas y la fisonomía de los propios pobladores debían ser establecidas visualmente como parte de la tarea de penetración en lo desconocido. Más allá, sin embargo, las imágenes debían hacer palpable una historia que no podía reducirse a la abstracción de las palabras. Por el contrario, era una historia sedimentada en los lugares, en los objetos y también en las personas. En sus “razas” y sus costumbres traslucía la inercia de épocas pasadas condenadas a perecer, o en otras ocasiones felices, el carácter pujante de un futuro que estaba construyéndose a cada paso. Sólo de esta forma la sensibilidad de los lectores/espectadores podía ser estimulada de tal manera que se sintieran vinculados a aquella tarea inacabada que era la propia sociedad neogranadina.

Al mismo tiempo se creaba así la imagen de un único futuro deseable, sumamente idealizado y aproblemático, en el que el comercio y la ilustración eran las bases de una verdadera República democrática. Mientras tanto había que retirar todos los obstáculos, dejar libre el camino para que ese futuro llegase, lo cual constituía la trampa en la que ese sueño republicano quedaba atrapado en sus propias redes sin poder comprender la heterogeneidad cultural ni la problematicidad inherente a la democracia moderna.

6.3. Conclusiones: cultura estética y representación política

El discurso de la política como gestión social produce un particular ensamblaje de lo estético y lo político. Este ensamblaje se basa fundamentalmente en la necesidad de *representación* entendida como producción constante del vínculo entre poder político y sociedad. La incorporación de un vocabulario conceptual sobre la sensibilidad y el arte, junto con el desarrollo de prácticas artísticas

calza pequeños zapatos de género, i adorna su cabeza un sombrerito de nacuma con cinta lujosa, dejando ver por detrás el abundante cabello recogido i sujeto por un grueso alfiler esmaltado; largos zarcillos de oro baten sonando su cuello descubierto, pues el pañuelo tricolor de seda, puesto con cuidadoso descuido en los hombros, no tapa los bordados de la transparente camisa. Entra a bailar casi tímida i mirando al soslayo a los circunstantes, quienes la palmorean i dicen flores de no dudoso perfume, que ella recibe con idniferencia” (1853, pág. 482).

(literarias, visuales, musicales), ampliaban el espectro de medios a través de los cuales podía construirse un proyecto compartido por las élites y las clases sociales populares. Junto a la formación de la opinión pública a través de la prensa y a la reforma de la mentalidad y hábitos sociales, a través de la educación pública, se esperaba también la *educación de la sensibilidad* y la *formación de un arte y una literatura de carácter nacional*.

La educación de la sensibilidad comenzaba por comprender el ámbito de los sentimientos y las emociones como un substrato fundamental de todo ser humano, a través del cual se manifestaba también su intelecto y su voluntad. De la sensibilidad dependía, además, la posibilidad de desarrollar una actitud de empatía hacia el prójimo que resultaba esencial en la construcción de lazos de solidaridad e identidad social más allá de los círculos privados y los intereses particulares. Pero la educación de la sensibilidad debía replantear el papel del arte como un instrumento de civilización y progreso de la humanidad. A una comprensión reductiva del arte como representación de abstracciones metafísicas, se opuso una teoría y una historia del arte como expresión sensible de los más altos sentimientos y fines espirituales del ser humano. De esta forma se entendía al arte como un factor decisivo en el desarrollo de la civilización.

Por su parte, con la formación de un arte y una literatura nacionales se pretendía reconocer territorios y poblaciones diversas e integrarlos al mismo tiempo en una imagen unitaria de la sociedad neogranadina. En este sentido la literatura y las artes cumplían tanto una *función referencial* como una *función instituyente* de la nación. Su propósito consistía en establecer con objetividad la fisonomía del territorio y de la población, y simultáneamente vincularlos como nación, pueblo o sociedad, a través de una historia y un proyecto político comunes. Dibujar los distintos estados de la moralidad social (en sentido estricto “retratar las costumbres”) equivalía por tanto a trazar un recorrido histórico que se abría hacia el futuro como un proyecto inacabado en el que la sociedad en su conjunto debía verse comprometida.

Justamente aquí nos encontramos con una tensión interna de la estética republicana al servicio de la representación política. La imagen de la república como comunidad política es el anverso de la imagen de una sociedad profundamente heterogénea y fragmentada, integrada por indígenas marginados del proyecto histórico-político de la nación, un pueblo atrasado que vive como vestigio de otro tiempo, una clase política dividida por sus intereses particulares, una institución católica aferrada a sus privilegios coloniales. La idealización romántica del proyecto republicano como

destino histórico y providencial de la nación menospreciaba la heterogeneidad sociocultural y el antagonismo político como simples productos de la ignorancia o el atraso. A pesar de que tal idealización constituía un importante instrumento de las élites para representar e instituir la nación, no obstante hacía imposible la comprensión de la problemática política moderna.

Epílogo: naturalización del poder político e idealización de la temporalidad

Durante la primera parte de esta investigación intentamos mostrar que una perspectiva esencialista de la historia de la filosofía nos cierra el camino para comprender la historicidad del pensamiento y su relación intrínseca con los procesos políticos y sociales. El diálogo con las perspectivas de investigación abiertas por la historia conceptual y la historia de los lenguajes políticos nos permitía orientar nuestra perspectiva de estudio en un sentido distinto. En vez de plantearnos la pregunta por el desenvolvimiento histórico de una doctrina, de una idea o de un *ethos* nacional, la pregunta que quisimos plantearnos fue esta: ¿de qué forma los discursos de la filosofía están atravesados por la contingencia y la problematicidad de la política moderna?, ¿cómo responden los discursos filosóficos de la modernidad a la condición temporal del ser humano y a la construcción de un orden social que pierde sus fundamentos metafísicos?

En el caso del área latina (Francia, España y sus colonias americanas), la política moderna desató un proceso histórico de dislocamiento de los marcos discursivos y las matrices de pensamiento el cual dio origen a las naciones hispanoamericanas. La crisis de la soberanía llevó a reelaborar los fundamentos legítimos del poder y erigió al pueblo y la nación como poder constituyente. Una nueva crisis se abriría justamente en torno al pueblo, a su constitución socio-cultural y su relación con el poder político. La respuesta a esta crisis fue un discurso sobre los altos fines del espíritu humano y su realización histórica, sobre los lazos de unidad entre élites políticas y clases populares fundados en la superioridad moral de unos y el deseo de perfeccionamiento de los otros. Un discurso, en fin, sobre el poder político como gestión social del progreso de la nación.

Si la crisis de la soberanía llevó al discurso del pueblo como poder constituyente, la crisis del pueblo llevó a su vez a la adopción de un vocabulario filosófico y político de la *representación* en tanto que mecanismo que produce continuamente los lazos entre poder político y sociedad, estableciendo una historia común y planteando un proyecto político nacional. Lejos de ser una excepción, observamos que Colombia está inmersa dentro de este proceso histórico de la política moderna y de las crisis que esta genera en nuestros paradigmas de pensamiento. Así nos lo

confirma el estudio de caso del discurso filosófico y político de Manuel Ancízar que hemos desarrollado a lo largo de la segunda parte de esta investigación.

El intelectual y político neogranadino desempeña un papel decisivo en un momento clave de la configuración del país. Él contribuye a elaborar la respuesta frente a la inestabilidad política de una sociedad posindependentista. Y esa respuesta no es otra que el discurso de la política como gestión social. A partir de los modelos franceses del doctrinarismo y del eclecticismo filosófico, los cuales circularon profusamente, se adoptó un paradigma discursivo que integraba la filosofía del espíritu y de la historia con una mirada moralizante de la política. Así fue posible entender el poder político como una función del progreso social que estaba fundamentada en el despliegue histórico de la civilización y en la realización de los fines morales del espíritu humano. Más allá de la participación política del pueblo o del apoyo popular a un caudillo, el poder debía legitimarse sobre las bases esencialistas de la moral y de la filosofía de la historia.

No es gratuito que este proceso tuviera lugar justo a mitad del siglo XIX, cuando las clases populares comenzaban a participar en las contiendas electorales neogranadinas. Lo que hace el discurso de la política como gestión social es desplazar la participación popular de su lugar preponderante como poder constituyente de la soberanía y, en su lugar, va a instalar el cumplimiento de un destino histórico y moral de la nación. Es en este sentido que podemos hablar de una crítica a la democracia o de un recorte del principio democrático de la voluntad del pueblo efectuado desde el discurso de la política como gestión social.

Lo que este tipo de discurso buscaba era “terminar la revolución”, tanto en el sentido de poner fin a la inestabilidad política, como en el sentido de llevar a término una tarea planteada por la lucha independentista. Y en efecto el discurso ecléctico doctrinario intentó construir un sistema de instituciones que debían realizar organizadamente el sueño emancipatorio de la república democrática. La consagración de derechos en la carta constitucional, la administración pública descentralizada, el aparato educativo, la cultura nacional, incluso la aspiración a transformar la religiosidad cristiana, eran medios apropiados para construir una sociedad que abrazara los axiomas morales fundamentales del ser humano y procurara el mejoramiento de las condiciones sociales de la nación.

No obstante, la respuesta que el discurso adoptado y difundido por Ancizar ofrecía estaba cargada de profundas tensiones. Al transformar la política en gestión de la sociedad lo que se obtuvo como resultado fue la *naturalización problemática del poder* y la *idealización de la temporalidad* como proceso histórico de la civilización, el progreso y el destino moral de la humanidad. El poder naturalizado como gestión de la sociedad limitó la posibilidad de tramitar desacuerdos políticos y por el contrario los redujo a expresiones de la ignorancia del populacho dejando intacta la superioridad moral y, por tanto, la tutela que debían ejercer las élites sobre la sociedad. Asimismo una temporalidad idealizada como progreso y destino de la humanidad impedía por completo la posibilidad de concebir proyectos diferentes de nación y de comunidad política a los que las élites representaban. Al interior de ese proyecto las clases populares encontraron pocas posibilidades de asumir un rol diferente al de la sumisión y la obediencia.

Ahora bien, ¿puede el análisis del discurso filosófico de la política como gestión social ayudarnos a mirar críticamente nuestra coyuntura actual? Esta pregunta nos lleva a reflexionar sobre el impacto que han tenido, a mediano y largo plazo, la naturalización del poder y la idealización de la temporalidad del progreso. Estos paradigmas se proyectaron más allá del discurso ecléctico-doctrinario de Ancizar en otros vocablarios como el del positivismo o el del krausismo. A la larga tales matrices filosófico-políticas se convirtieron en obstáculos para una apertura necesaria del debate político, alimentando numerosos conflictos. Además, se mostraron incapaces de implementar verdaderos procesos de desarrollo, pues concebían de una forma superficial e inequitativa las metas de mejoramiento de las condiciones sociales. Sobre todo deberíamos preguntarnos a la luz de nuestro caso de estudio si la convulsionada historia política del siglo XX colombiano no está relacionada precisamente con una crisis de los paradigmas discursivos que convirtieron el poder político en un instrumento de administración y control de la sociedad. Las visiones idealizadas de la temporalidad como cumplimiento de un destino y de la política como moldeamiento de un pueblo, nos han privado de la posibilidad de configurar proyectos de nación mucho más pluralistas y formas diversas de ciudadanía. Encontrar una salida a la crisis actual significa en buena medida hallar los lenguajes filosóficos desde los cuales podamos reformular la política como un espacio participativo de debate en donde se construyen futuros deseables y se actualizan potenciales emancipatorios.

Bibliografía

Fuentes primarias

Fondo Manuel Ancízar. Universidad Nacional de Colombia.

Manuscritos

Apuntes varios sobre Filosofía. S.f. Caja 17, carpeta 8.

Escritos cubanos. 1827-1831. Caja 16, carpeta 1.

Escritos varios. S.f. Caja 18, carpeta 8.

La confederación, Londres, 31 de marzo de 1861. Caja 17, carpeta 6.

Lecciones de moral. 1834? Caja 16, carpeta 3.

Otros escritos. 1838. Caja 16, carpeta 5.

Peregrinación de Alpha. Libreta de apuntes I y II.

Programa de economía política. 1874. Caja 18, carpeta 5.

Publicaciones periódicas

Anales de la Universidad Nacional de Los Estados Unidos de Colombia, Bogotá, 1868-1877.

El Día, Bogotá, 1849.

El Mosaico, Bogotá, 1858-1872.

El Neogranadino, Bogotá, 1848-1852.

Correspondencia

Lino de Pombo. Caja 7, carpeta 10.

Lorenzo María Lleras. Caja 4, carpeta 27.

José Manuel Groot. Caja 4, carpeta 5.

Jorge Isaacs. Caja 4, carpeta 18.

Andrés Bello. Caja 1, carpeta 27.

Domingo Faustino Sarmiento. Caja 9, carpeta 2.

Impresos

Ancízar, M. (1851). *Lecciones de psicología*. Bogotá: Imprenta del Neo-granadino.

Ancízar, M. (1853). *Anarquía i rojismo en la Nueva Granada*. Santiago de Chile: Imprenta de Julio Belin.

Ancízar, M. (1853). *Peregrinación de Alpha por las provincias del norte de la Nueva Granda, en 1850 i 51*. Bogotá: Imprenta Echeverría Hermanos.

Ancízar, M. (1863). *Manuel Ancízar, diputado a la Convención nacional por el Estado soberano de Cundinamaraca, a sus comitentes*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.

Ancízar, M. (1869). Informe del Rector. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1868-1875)*, I(5), 431-441.

Ancízar, M. (1870). Informe del Rector. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1868-1875)*, III(13), 6-17.

Ancízar, M. (1870). Informe del señor Ancízar. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia*, IV(22), 292-306.

Ancízar, M. (1936). *Editoriales del Neogranadino*. Bogotá: Editorial Minerva.

Ancízar, M., & Samper, J. M. (1856). *Proyecto de constitución para la federación Neo-Granadina*. Bogotá: Imprenta del Estado.

Anarquía y rojismo en la Nueva Granada. Constestacion al folleto publicado en Chile por Manuel Ancízar sobre esta materia. (1853). New York: Imprenta de S. W. Benedict.

Colombia, G. e. (2015). *Fondo Manuel Ancízar: libretas de apuntes de la Peregrinación de Alpha (selección)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Qué es la Universidad Nacional. (1868). *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1868-1875)*, I(1), 3-7.

Eclecticismo y doctrinarismo

AAVV. (2000a). *La polémica filosófica cubana* (Vol. I). (A. Conde Rodríguez, Ed.) La Habana: Imagen Contemporánea.

AAVV. (2000b). *La polémica filosófica cubana. 1840. Impugnación a Cousin*. (Vol. II). La Habana: Imagen Contemporánea.

- Caballero, J. A. (1999). *Obras*. La Habana: Imágen Contemporánea.
- Cousin, V. (1829). *Cours de l'histoire de la philosophie* (Vol. I). (P. e. Didier, Ed.) París: Libraires-commissionnaires, successeurs de Béchet Aîné.
- Cousin, V. (1829). *Cours de l'Histoire de la philosophie: introduction* (Vol. I). París: Pichon et Didier.
- Cousin, V. (1833). *Rapport sur l'État de l'instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne*. París: F. G. Levrault.
- Cousin, V. (1838). *Fragmentes philosophiques* (3a ed., Vol. I). Paris: Ladrangé.
- Cousin, V. (1839). Préface. En Tennemann, *Manuel de l'Histoire de la Philosophie traduit de l'allemand de Tennemann par V. Cousin* (págs. i-xix). París: Librerie de Ladrangé.
- Cousin, V. (1840). *Examen del sistema moral de Helvecio*. s.d.: Estramuros, Imprenta Nueva de Palmer y Bancina.
- Cousin, V. (1841). *Cours de l'histoire de la philosophie. Introduction a l'histoire de la philosophie*. París: Didier.
- Cousin, V. (1844). *Défense de l'Université et de la philosophie*. Paris: Joubert.
- Cousin, V. (1846). *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*. París: Nouvelle edition revue et corrigée.
- Cousin, V. (1847). *Curso de Filosofía. Sobre el fundamento de las ideas absolutas de lo verdadero, lo bello y lo bueno*. Madrid: Imprenta de Repullés.
- Cousin, V. (1857). *Fragments et souvenirs* (Troisième edition ed.). París: Didier et Cia.
- Cousin, V. (1858). *Du vrai, du beau, du bien*. París: Didier et C. Libraires-Éditeurs.
- Cousin, V. (1873). *De lo verdadero, lo bello y lo bueno : curso de filosofía sobre el fundamento de dichas ideas absolutas*. Valencia: P. Aguilar.
- Cousin, V. (1947). *Necesidad de la filosofía*. Buenos Aires: Colección Austral.
- Damiron, J.-P. (1831). *Cours de philosophie* (Vols. I-II). París: Librairie Clasique de L. Hachette.
- Damiron, J.-P. (1834). *Cours de Philosophie. Deuxième partie: Morale* (Vol. III). París: Librairie classique et élémentaire de L. Hachette.
- Damiron, J.-P. (1836). *Cours de Philosophie. Troisième partie: Logique* (Vol. IV). París: Chez L. Hachette, Librairie de l'Université Royale de France.
- Dégérando, J. M. (1823). *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérés relativement aux principes des connaissances humaines* (Segunda ed., Vol. 3). París: Alexis Eymeri Libraire.
- Diderot, D. (1751-1772). *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. París: André Le Breton.
- Guizot, F. ([1822] 1828). *De la peine de mort en matière politique*. París: Pichon et Didier Éditeurs.

- Guizot, F. (1835). *Tratado sobre la pena de muerte en materia política*. Valladolid: Imprenta de la viuda de Roldán.
- Guizot, F. (1839). *Historia general de la civilización en Europa*. Barcelona: Librería de Juan Oliveres y Gavarró.
- Guizot, F. (1851). *Histoire des origines du gouvernement representatif* (Vol. I). París: Didier.
- Guizot, F. (1851). *Histoire des origines du gouvernement representatif* (Vol. II). París: Didier.
- Guizot, F. (1852). *Études sur les Beaux-Arts en générale*. París: Didier Libraire-Éditour.
- Jouffroy, T. (1860). *Mélanges philosophiques*. Paris: Libreirie de L. Hachette.
- Leroux, P. (1839). *Refutation de l'Eclectisme*. París: Librairie de Charles Gosselin.
- Tocquellie, A. d. ([1835] 2012). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Simon, J. (1887). *Victor Cousin*. París: Librairie Hachette et Cie.
- Varela y Morales, F. (1997). *Félix Varela y Morales. Obras* (Vol. I). (E. Torres-Cuevas, J. Ibarra Cuesta, & G. R. Mercedes, Edits.) La Habana: Imagen Contemporánea.
- Varela y Morales, F. (2001a). *Félix Varela y Morales. Obras* (Vol. II). La Habana: Imágen Contemporánea.
- Varela y Morales, F. (2001b). *Félix Varela y Morales. Obras* (Vol. III). La Habana: Imagen Contemporánea.
- Varela, F. (1862). Carta del Pbro. D. Félix Varela a un discípulo suyo. En J. M. Mestre, *De la filosofía en La Habana, seguido de una carta inédita del Pbro. D. Félix Varela y un artículo del Dr. D. José Z. González del Valle* (págs. 93-110). La Habana: Imprenta La Antilla.

Otras fuentes primarias

- AAVV. (1976). *Narradores colombianos del siglo XIX*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Anónimo. (1849). *Apelación al pueblo*. Bogotá: Imprenta de Espinosa.
- Caicedo Rojas, J. (1945). *Apuntes de ranchería y otros escritos escogidos*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Camp, G. S. (1852). *Democracia*. (L. M. Lleras, Trad.) Bogotá: Imprenta el Neo-granadino.
- Caro, M. A. (1870). Informe del señor Caro. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1868-1875)*, IV(22), 306-396.
- Cicerón, M. T. (1889). *De Republica*. (C. Mueller, Ed.) Leipzig: Teubner.
- Constitución de la República de Colombia*. (1821). Rosario de Cúcuta: Bruno Espinosa, Impresor del Gobierno General.

Constitución de la República de Colombia, Dada por el Congreso Constituyente en el año de 1830. (1831). Bogotá: Tipografía de Bruno Espinosa, por José Ayarza.

Constitución política de la República de la Nueva Granada, reformada por el Congreso en sus sesiones de 1842 y 1843. (1843). Bogotá: Imprenta del Gobierno, por J. A. Cualla.

Constitución política de la Nueva Granda, sancionada el año de 1853. (1853). Bogotá: Imprenta Echeverría Hermanos.

Constitución política para la Federación Granadina, sancionada el día 22 de mayo de 1858. (1858). Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.

Constitución política de los Estados Unidos de Colombia, sancionada el 8 de mayo de 1863. (1871). Bogotá: Imprenta i estereotipio de Medardo Rivas.

Díaz, Eugenio. (1889). *Manuela*. 2 Vols. Bogotá: Editorial nueva de Jorge Roa.

Decreto orgánico de la Universidad Nacional. (1868). *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1868-1875)*, I(1), 17-59.

Enseñanza objetiva: principios. (1869). *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia (1868-1875)*, II(7), 13-27.

Groot, J. M. (1951). *Historia y cuadros de costumbres*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

Jefferson, T. (1905). *The Writings of Thomas Jefferson* (Vol. XI). New York: The Knickerbocker Press.

Laercio, D. (s.f.). *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. Recuperado el 7 de Mayo de 2017, de Perseus Digital Library:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-eng1:1.prologue>

Pérez, S. (1950). *Selección de escritos y discursos*. Bogotá: Biblioteca de Historia Nacional, Academia de Historia de Colombia.

Reglamento de la Sociedad Filarmónica. (1847). Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla.

Samper, J. M. (1853). *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada*. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino.

Samper, J. M. (1861). *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispanoamericanas)*. París: E. Thunnot.

Samper, J. M. (1864). *Proyecto de ley sobre fomento de la Instrucción pública*. Bogotá.

Samper, J. M. (1873). *Curso elemental de ciencia de la legislación*. Bogotá: Imprenta de Gaitán.

Samper, J. M. (2009). *Historia de una alama*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Vergara y Vergara, José María. (1866). *Museo de cuadros de costumbres*. 2 Vols. Bogotá: Impreso por Focillón Mantilla.

Bibliografía General

- AAVV. (1988). *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Bogotá: Editorial el Buho.
- Aguilera Manzano, J. M. (2005). *La formación de la identidad cubana (El debate Saco-La Sagra)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Arnaldo, J. (2000). Ilustración y enciclopedismo. En V. Bozal, *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas* (págs. 64-88). Madrid: Machado Libros.
- Billard, J. (1998). *De l'École à la République: Guizot et Victor Cousin*. París: Presses Universitaires de France.
- Blumenberg, H. (2003 [1997]). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chignola, S. (2004). *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*. Napoli: Editoriale Scientifica.
- Conde Rodríguez, A. (2000). Para una teoría crítica de la emancipación cubana. En Conde Rodríguez, *La polémica filosófica cubana* (págs. 3-66). La Habana: Imagen Contemporánea.
- Craiutu, A. (1999). Tocqueville and the political thought of the french doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat). *History of political thought*, 456-493.
- Delpar, H. (1994). *Rojos contra Azules. El Partido Liberal en la política colombiana 1863-1899*. Bogotá: Procultura.
- Duque, E. A. (1996). La Sociedad filarmónica o la vida musical en Bogotá hacia mediados del siglo XIX. *Ensayos. Historia y teoría del arte*, 75-92.
- Dussel, E. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, & C. Millán de Benavides, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.
- Fernández Sebastián, J. (2009). Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos-I*. Madrid: 2009.
- Fernández Viciado, Y. (8 de Agosto de 2013). El intelectual y el político: Félix Varela y Morales ante el trienio constitucional (1820 – 1823). *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*.
- Guerra, F.-X. (2000). *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez Girardot, R. ([1992] 1997). *Provocaciones*. Bogotá: Editorial Ariel.

- Gutiérrez Girardot, R. (2008). Problemas de la filosofía en Colombia. *Aquelarre. Revista del centro cultural universitario de la Universidad del Tolima*, 59-70.
- Gutiérrez, F. (1995). *Curso y discurso del movimiento plebeyo (1849-1854)*. Bogotá: El Áncora.
- Herrera Restrepo, D. (1979). La filosofía en la Colonia: elementos para una aproximación histórica. *Ideas y Valores*, 59-81.
- Jaramillo Uribe, J. ([1953] 2002). Tradición y problemas de la filosofía en Colombia. En J. Jaramillo Uribe, *Entre la historia y la filosofía* (2a ed., págs. 3-23). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Jaramillo Uribe, J. ([1964] 1996). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta.
- Jaramillo Uribe, J. (1960). Antecedentes de la filosofía en Colombia. En J. Vélez Correa, *Proceso de la filosofía en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Jaramillo Vélez, R. (1998). *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Editorial Temis.
- Jauss, H. R. (1986). *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid: Taurus.
- Jauss, H. R. (1995). *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*. Madrid: Visor.
- Johnson, D. (1963). *Guizot. Aspectos of French History, 1787-1874*. Toronto: University of Toronto Press.
- König, H.-J. (1994). *En el camino hacia la nación*. Bogotá: Banco de la República.
- Koselleck, R. ([1959] 2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. ([2006] 2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta.
- Koselleck, R. (1993 [1979]). *Futuro Pasado. Para una semántica del tiempo histórico*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2003 [2000]). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Koselleck, R. (2009 [1972]). Introducción al Diccionario histórico de conceptos político sociales básicos en lengua alemana. *Anthropos*, 92-105.
- Koselleck, R. (2010 [1972]). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. (2011). *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Koselleck, R., & Meier, C. (1975). Fortschritt. En R. Koselleck, O. Brunner, & W. Conze, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Vol. II, págs. 351-423). Stuttgart: Eerst Klett Verlag.
- Koselleck, R., Conze, W., & Brunner, O. (1972-1997). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Leiva Lajara, E. (1999). Ensayo introductorio. José Agustín Caballero: el espíritu de los orígenes. En J. A. Caballero, *Obras* (págs. 1-98). La Habana: Imagen Contemporánea.
- Loaiza Cano, G. (2004). *Manuel Ancízar y su época (1811-1882). Biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*. Medellín: Universidad de Antioquia, Eafit.
- Loaiza Cano, G. (2011). *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Macherey, P. (1991). Les debuts philosophiques de Victor Cousin. *Corpus*, 29-49.
- Marquínez Argote, G. (1988). La filosofía latinoamericana. En AAVV, *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas* (págs. 411-437). Bogotá: Editorial El Búho.
- Martínez, F. (2001). *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Bogotá: Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Navet, G. (1997). Patrice Vermeren, Le gouvernement de la philosophie. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*(9), 69-73.
- Opatrný, J. (2010). *José Antonio Saco y la búsqueda de la identidad cubana*. Praga: Universidad Carolina de Praga.
- Pachón Soto, D. (2011). *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Palacios, M. (1999). *Parábola del liberalismo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Palti, E. (2001). Introducción. En R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (págs. 9-34). Barcelona: Paidós.
- Palti, E. J. (2003). *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Palti, E. J. (2005). *La invención de una legitimidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Palti, E. J. (2007). *El tiempo de la política*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Piñera Llera, H. (1960). *Panorama de la filosofía cubana*. Washington, D. C.: Pensamiento de América, Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos.
- Piqueras, J. A. (2007). *Félix Varela y la prosperidad de la patria criolla*. Madrid: Doce Calles, Fundación MAPFRE.
- Pocock, J. (2011). *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal.
- Pocock, J. G. (2008 [1975]). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.
- Rausch, J. M. (1993). *La educación durante el federalismo (la reforma escolar de 1870)*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo-Universidad Pedagógica.
- Richter, M. (1995). *The History of Political and Social Concepts*. Oxford: Oxford University Press.

- Rodríguez Valbuena, M. G. (2003). *La filosofía en Colombia, modernidad y conflicto*. Rodario: Laborde Editor.
- Rosanvallon, P. ([1985] 2015). *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Rosanvallon, P. (2002). *Para una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Safford, F., & Palacios, M. (2002). *Colombia: País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá: Norma.
- Sánchez Cabra, E. (1999). *Gobierno y geografía. Agustín Codazzi y la COMisión Corográfica de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República, Áncora editores.
- Sierra Mejía, R. (. (2002). *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sierra Mejía, R. (2006). *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sierra Mejía, R. (2009). *República Liberal: sociedad y cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sierra Mejía, R. (2012). *La restauración conservadora*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sierra Mejía, R. (1967). Estado actual de la filosofía en Colombia. *Ideas y Valores*, 234-236.
- Sierra Mejía, R. (1978). Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX. En R. Sierra Mejía, *Ensayos filosóficos* (págs. 91-126). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Sierra Mejía, R. (1985). Prólogo. En Sierra Mejía, *La filosofía en Colombia. Siglo XX* (págs. 9-13). Bogotá: Procultura.
- Skinner, Q. (2007). *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Sowell, D. L. (2006). *Artisanos y política en Bogotá, 1832-1819*. Bogotá: Ediciones pensamiento crítico.
- Starobinski, J. (1964). *The Invention of Liberty: 1700-1789*. Skira.
- Starobinski, J. (1988 [1973]). *1789: los emblemas de la razón*. Madrid: Taurus.
- Starobinski, J. (2000 [1989]). *Remedio en el mal*. Madrid: Visor.
- Tirado Mejía, Á. (1978). *El Estado y la política en el siglo XIX*. Bogotá: El Áncora editores.
- Todorov, T. (1991 [1989]). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Buenos Aires: Siglo XXI editoriales.
- Valencia LLano, A. (1998). Tomás Cipriano de Mosquera y la guerra en el Cauca entre 1859 y 1862. En AAVV, *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX* (págs. 91-104). Bogotá: Museo Nacional de Colombia.
- Vélez Correa, J. (1960). *Proceso de la filosofía en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia.

- Vermeren, P. (2009). *Victor Cousin. El juego político entre la filosofía y el Estado*. Rosario: Homosapiens.
- Vitier, M. (1948). *La filosofía en Cuba*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anexos

A. Lecciones de Moral. Transcripción del texto de Manuel Ancízar.

Moral

El mundo exterior tiene sobre el hombre menos imperio que sobre los animales; y aun cuando tuviera más, el principio de la libertad existiría ** en él, en la actividad, en la perfección de sus facultades intelectuales y morales, y en las cosas de que está rodeado.

Dunnoyer

La ind. Y la moral en sus relaciones con la libertad

Sección primera

Del bien del alma considerada en sí misma

Lección 1ª

Materia de la Moral; del bien con relación a la inteligencia

Puntos de explicación

Definición de la Moral; materia, el destino fin y bienestar del hombre; cultivo de la inteligencia, deber de conocerse a sí mismo, de procurar el conocimiento de lo verdadero, el estudio de lo bello, el cultivo del lenguaje; importancia del lenguaje *** elocuencia; la inteligencia debe cultivarse en sus tres funciones; Inteligencia de las [tachado pasiones] ideas sobre las pasiones, y de las pasiones sobre las ideas.

La materia de la moral es averiguar [cuál es] el fin a que debe encaminarse la vida, y los medios de que puede valerse el hombre para alcanzarlos; cuál es nuestro verdadero destino, y lo que debemos hacer para llenarlo con acierto; qué cosa es el bien y la manera en que podemos conseguir su posesión por donde llegamos a poseer también la felicidad posible en la vida humana. Ya se concibe que el tratado de esta ciencia consta forzosamente de dos partes, a saber: la primera donde se [fin folio 2] analiza el fin,

destino, bienestar y felicidad del hombre saber como su naturaleza los pide, y la segunda que enseña la aplicación práctica [subrayado] de las doctrinas anteriores. Por ahora nos ocuparemos de la primera parte de la Moral, puesto que hemos de estudiarla ante todo como ciencia i no como arte.

En suma, la moral según vamos a estudiarla es “la ciencia que trata del conocimiento de los deberes del hombre relativos a sí mismo, a la sociedad, a la naturaleza y a Dios.”

El hombre, como los demás seres de la creación, tiene un fin determinado análogo a las leyes de su organismo y de su espíritu. Su destino consiste en encaminarse a dicho fin por una necesidad de su naturaleza, sin que por esto se le entienda despojado del (libertad tachado) libre albedrío; porque si su destino consiste en seguir su naturaleza, y el hombre esencialmente (por propia naturaleza tachado) es libre, se sigue que en el desempeño de los deberes que le han sido impuestos por su Creador ha de conducirse con libertad, en uso de uno de los atributos inherentes a su espíritu.

Dotado (el hombre tachado) de una incomparable actividad de espíritu que le conduce a ejercer incesantemente sus facultades, debe sin duda procurar la mayor perfección posible en aquel ejercicio, una vez que está en su arbitrio el hacerlo bien o mal, puesto que es dueño de sus pensamientos, de sus pasiones y de sus voliciones. Veamos ahora cuál debe ser su conducta con relación a la [fin del folio 3] inteligencia, primera de sus facultades.

El hombre ha sido creado inteligente, y este solo hecho, unido a la necesidad de saber [subrayado] que todos sentimos, nos demuestra el deber de cultivar, desarrollar y enriquecer aquella preciosa facultad hasta donde nuestras fuerzas lo consientan, comenzando por el indispensable conocimiento de nosotros mismos; porque en vano prentederíamos perfeccionarnos si ignorásemos nuestros propios recursos mentales y corporales, y los medios de que podemos valernos para conseguir lo que deseamos, ora en la perfección de la inteligencia, ora en la regulación de las pasiones, ó en la buena dirección de las determinaciones voluntarias. Por eso dijeron los filósofos de la [tachado] antigüedad que la base de toda moral se hallaba en la célebre máxima *Nosce te ipsum* [subrayado en el original]. El que descuida el estudio de sí mismo es culpable no solamente de esta negligencia, sino de cuantos errores y vicios traen consigo la ignorancia y el olvido de su propia naturaleza, fuentes de todos los extravíos contrarios a la moral y a la virtud.

La conciencia [subrayado], hemos dicho en Psicología, es la inteligencia misma aplicada al conocimiento del Yo [subrayado]; pero además de esta admirable cualidad, la inteligencia tiene la de ser capaz de conocer lo verdadero y lo bello, combinar estas concepciones, y enunciarlas por medio del lenguaje articulado [fin folio 4] y de los gestos; es decir, la inteligencia no solamente es capaz de conciencia, sino también de ciencia, de poesía y de elocuencia, que son otros tantos caminos de perfección que se presentan al hombre.

En calidad de fuerza inteligente tiene el hombre el deber de recibir, buscar y descubrir la verdad donde quiera que ella exista, primero en todo lo que le importe conocer según su estado o la posición que ocupe en sociedad, y después en los demás objetos menos importantes que también le suministran nuevos conocimientos: en una palabra, es deber imperativo del hombre el acercarse cuanto pueda a la sabiduría, porque de esa manera corresponde a la nobleza de su ser, levantando su espíritu sobre todo lo que es

material y vulgar, y consigue la fácil y bien meditada dirección de la conducta, exento [tachado libre] de la mayor parte de los errores y crímenes a que arrastran los falsos juicios y las opiniones equivocadas. De las ideas nacen las pasiones y de estas las voliciones convertidas luego en actos externos: si pues la inteligencia es la facultad de las ideas, es evidente que cuanto mayor y más puro sea el tesoro que de ellas hayamos adquirido mediante el estudio, tanto más noble y mesuradas serán nuestras pasiones y voliciones, y tanto más decorosa nuestra conducta, puesto que sabremos encaminar todos los actos de nuestra vida hacia la felicidad y la perfección. [Fin de folio 5]

Como ser inteligente, el hombre debe procurar el conocimiento de lo verdadero [subrayado], y además el conocimiento de lo bello [subrayado], objetos capitales del ejercicio de la inteligencia, estudiándolos bajo todos sus aspectos y en la posible extensión, puesto que el universo nos brinda con estas dos fuentes de sabiduría, y que así como las ciencias enaltecen y purifican nuestro espíritu, las bellas artes, la poesía y la elocuencia amenizan y siembran de flores nuestra vida, contribuyendo poderosamente a la perfección moral y social.

La elocuencia en especial merece una particular atención de nuestra parte. En los tiempos modernos, y sobre todo en nuestra libre América, la palabra [subrayado] es el instrumento poderoso por medio del cual se conducen y gobiernan los hombres.¹⁸⁵ Si la palabra es el don más precioso y grande que ha recibido el hombre de su creador; si ella es la que principalmente le distingue de los seres irracionales; si es el órgano fiel de sus pensamientos, de sus afectos y de sus resoluciones; si, en fin, ella es el vínculo más fuerte de unión entre los hombres, autora del íntimo comercio de las almas; es evidente nuestro deber de cultivarla y perfeccionarla con esmero para de esta manera hacernos capaces de llenar nuestras obligaciones como hombres y como ciudadanos, por cuanto podremos contribuir a [fin folio 6] buena conducta de los demás con nuestras eficaces predicaciones, y a la defensa y difusión de la verdad combatiendo ventajosamente los errores.

Tales son los fines que debemos proponernos como seres inteligentes [subrayado]. Que sean un bien, y de alta calidad, es cosa que no necesita probarse en este lugar, pues ya lo dejamos convenientemente demostrado en la Psicología. Asimismo es innegable que este bien, como todo bien real y verdadero, es conforme a nuestra naturaleza, puesto que consiste en el cultivo y desarrollo de la más importante de nuestras facultades.

Concluiremos esta lección con dos observaciones necesarias.

Es la primera, que constando la inteligencia de tres funciones principales a saber: adquisición, combinación y retención [cada palabra subrayada] de ideas o conocimientos, nuestros esfuerzos deben encaminarse al cultivo de estas tres funciones en cada uno de los ramos de perfección que son objeto de la inteligencia, pues de lo contrario el ejercicio de esta facultad sería trunco e incompleto, faltando por consiguiente la consecución del fin a que hemos de aspirar.

¹⁸⁵ Tachado: “sobre todo en América, donde es necesario divertir y convencer en cuanto diga relación al régimen político de los pueblos, cuyos caudillos han de ser necesariamente los hombres ilustrados”.

La segunda observación se refiere a la parte que toman la sensibilidad y la libertad en el desarrollo y cultura de la inteligencia, cuyos actos por simples que les considere, nunca son pura y exclusivamente intelectuales [palabra subrayada], pues van acompañados de afección o de voluntad en un grado mayor o menor. El análisis científico puede separar los diversos actos de las facultades mentales para estudiarlos en sus caracteres distintivos, [fin del folio 7] pero si observamos lo que prácticamente sucede veremos que en la realidad todo es completo y todo aparece mezclado. Las ideas y los pensamientos siempre vienen acompañados de emoción y de voluntad, según provengan de inspiración o de deliberación: por eso una obra externa sobre cualquiera materia se dice que lleva impreso el sello del carácter de su autor, pues ha sido producto de la acción de todas sus facultades; por eso también nos aconsejan los filósofos la mayor cordura y circunspección en nuestras preferencias, pues una vez decididos por una opinión y un sistema, nuestros juicios suelen revestirse de parcialidad, y nuestros oídos se cierran al convencimiento cuando otro impugna ciertas ideas favoritas a que nos apegamos con tenacidad sin más razón que el amarlas. La influencia de las ideas sobre las pasiones es un hecho psicológico que no admite duda: asimismo es un hecho moral incuestionable la influencia de las pasiones sobre las ideas, pues al cabo todo es recíproco en el hombre y todo complejo en su vida espiritual.

Estas ligeras observaciones nos conducen a tratar del bien con relación a la sensibilidad de lo cual nos ocuparemos en la Lección próxima. [fin de folio 8]

Lección 2ª

Del bien con relación a la sensibilidad

Puntos de explicación

La sensibilidad es el móvil de todas las virtudes. El hombre sin pasiones sería incapaz de perfección moral. El amor de sí mismo, pasión fundamental. No debe ser excesivo ni menguado. Cuando es ordenado prefiere los bienes morales a los goces físicos. Independencia, paz y superioridad, fines a que debe aspirar el hombre: en qué consisten. Cuáles deben ser nuestras afecciones relativas al mundo físico, como fuente de bien, de belleza, de mal, de deformidad. Cuáles las relativas al género humano. Afecciones relativas a Dios. Resumen: qué es el bien relativo a la sensibilidad.

La sensibilidad es una de las facultades con que el Creador ha dotado nuestro espíritu para que nos aprovechemos de ella, puesto que no se nos ha infundido el amor de nosotros mismos para permanecer indiferentes a la propia situación y a cuanto nos rodea. Así como el desarreglo de las afecciones produce males graves para el hombre constituyéndose en un estado violento y lleno de peligros, así también la apatía trastorna la vida secando la fuente de todo placer y aniquilando el principio más fecundo de la actividad humana. Condenar las pasiones sin distinción como causa de miserias y extravíos de la humanidad, sería destruir el germen de las virtudes generosas que tanto honran a nuestra

especie: no existirían los errores ni los crímenes, pero tampoco las acciones grandes y nobles, ni los afectos más santos del corazón. Si el hombre se desvela por perfeccionarse depurándose de los vicios y adornándose de virtudes, no es sino porque se ama a sí mismo y este amor le conduce a procurarse el bienestar adquiriendo la propia es-[fin de folio 9]timación y la de sus semejantes. Sin pasiones, ningún estímulo le movería a buscar la verdad con perseverancia a costa de las fatigas y desvelos del estudio; ninguno sería poderoso a hacerle abandonar la holganza y entregarse al trabajo y las provaciones para labrar su fortuna; nada le interesaría en lo presente ni en el porvenir, en el mundo físico ni en el mundo moral: para él serían iguales la miseria y la riqueza, la dignidad y la degradación, el crimen y la virtud. Por tanto, las pasiones son el móvil productivo [tachado “la causa”] de toda perfección y moralidad prácticas, y si alguna vez arrastran al hombre a cometer acciones monstruosas y vituperables, consiste en el mal uso que hace de sus facultades, pervirtiendo sus fuerzas por error o por malicia.

De qué manera debemos comportarnos para alcanzar el bien relativo a la sensibilidad es de lo que ahora vamos a tratar, examinando cuáles deben ser nuestras afecciones respecto de nosotros mismos, de la naturaleza externa y de Dios.

Dejamos probado en Psicología que los errores del espíritu humano provienen todas de exceso o defecto en el uso de sus facultades. Estos son los dos escollos que debemos evitar en punto al ejercicio de nuestra sensibilidad. Así el amor propio excesivo nos llevaría derechamente a la fatuidad y al orgullo, haciéndonos estimar en más de lo que valemos, y acaso menospreciar a los otros hombres por creerlos inferiores; de donde por necesidad resultaría que ofuscados con nuestra falsa perfección cesaríamos de trabajar en ilustrarnos [fin de folio 10] y mejorarnos, quedándonos al cabo realmente inferiores a todos los que hubieran seguido una conducta contraria. El amor propio inerte y flojo, o por decirlo de una vez, la indiferencia acerca de nosotros mismos, nos haría caer en el miserable estado de los que miran con igual semblante el deshonor o la honra: hombres para quienes el cumplimiento de sus deberes no es motivo de satisfacción interior, ni es méngua el haber faltado a estos, y que no reconocen otro móvil que el temor a los castigos corporales para abstenerse de cometer cualquier acción degradante. De donde se sigue que el amor propio bien entendido es aquel que sin cegarnos acerca de nuestras flaquezas y defectos, nos deja ver nuestras virtudes y la altura a que podríamos llegar si constantemente nos ocupamos en el cultivo de nuestro espíritu y en la mejora de nuestras inclinaciones.

Sucede muchas veces que aún siendo arreglado el amor propio, incurrimos en errores fatales tomando por un bien lo que es un mal, o menospreciando el primero: mas esto nace del modo inexacto de ver las cosas, y de la falsa calificación que hacemos de ellas. Con respecto a nosotros mismos doctrinados [tachado “ya”] acerca de la excelencia y supremacía del alma, no vacilaremos en preferir el bien moral al bien material cuando entrambos estuvieran en oposición, porque sabemos que los goces materiales con perjuicio de la dignidad del espíritu, nunca son puros ni satisfacen, pues los acompaña y acibara [sic] el remordimiento, lo cual prueba que en semejante caso no son un bien, antes son un mal, pues de haberlos desatendido habría resultado para nosotros [fin de folio 11]el cultivo y verdadero placer que causa la paz del alma. De consiguiente el hombre que se ame a sí mismo conforme aconseja la razón, procurará examinar la verdadera naturaleza de lo que se le presenta como bien, y en la elección preferirá siempre lo que contribuya a la perfección y pureza de su espíritu, a lo que le proporcione goces meramente sensuales con detrimento de su persona moral.

La independencia, la paz y la superioridad, son los tres grandes fines a que el hombre debe aspirar sin omitir esfuerzos para conseguirlos. Ellos deben ser el objeto de su constante predilección, como únicos bienes sólidos y conformes a su naturaleza. El amor al trabajo, el aprovechamiento de todo el tiempo de su vida y la sobriedad de sus costumbres, le asegurarán la independencia, sin la cual nunca será tan libre como pudiera serlo y como debe serlo para su felicidad. La perpetua vigilancia sobre sus pasiones, la represión de los apetitos que tiendan a degradarlo haciéndole adquirir vicios de que él mismo se avergüence, o esclavizando su alma a los placeres del cuerpo, le afianzarán la paz interior, por cuanto le ahorrarán los secretos y punzantes pesares del remordimiento. Por último, el incansable esmero en cultivar, desarrollar y enriquecer sus facultades mentales, le abrirá el camino de la verdadera e imperecedera superioridad, porque es evidente que la ciencia levanta al hombre hasta muy cerca de su Creador, y le rodea de un prestigio irresistible que le atrae la veneración de sus coasociados y semejantes.

Respecto a nuestras afeccio-[fin de folio 12]nes con relación a la naturaleza, no pueden menos de ser benévolas si esta se nos presenta bajo su aspecto de utilidad o de belleza. Del seno de la tierra, y de entre las obras de la creación sacamos lo que nos sirve para el sustento de la vida en las diversas producciones con que nos brinda, ora espontáneamente, ora mediante el trabajo de nuestras manos. Pero el universo no tan solo es una fuente inagotable de subsistencia para el hombre, sino un magnífico y variado panorama de bellezas de todo género, de donde toma cuanto contribuye a amenizar su existencia. Bajo este doble aspecto somos deudores [tachado "al Creador"] de innumerables beneficios al Creador, y un alma buena no puede eximirse de amar el mundo que habita, ni de tributar profunda gratitud i sincera adoración al autor de lo que le rodea.

Empero a veces la naturaleza despliega fuerzas que nos son contrarias, bien porque directamente tiendan a nuestra destrucción, bien porque impidan el uso libre de nuestra actividad. En este caso, y en cuanto no vemos más que una fuerza hostil, el mero instinto de la conservación despierta en nosotros la aversión hacia las causas de mal, y maquinalmente las repelemos y combatimos. Las mismas pasiones determina la presencia de lo deforme y espantoso y por iguales razones, siendo tan legítimas y justas en este caso, cuanto lo son las benevolentes en el caso contrario; porque las pasiones son arregladas cuando son conformes y correlativas a la naturaleza de su causa.

Diversas en intensidad aunque iguales en calidad son las afecciones relativas al género humano. Cuando nuestros semejantes se nos manifiestan como causas de bien, reconocemos que [fin de folio 13] lo hacen por sí propios y con la intención libre de favorecernos, puesto que los pensamientos, las afecciones y la voluntad no son cosas que podamos tomarlas para nuestro uso y provecho como tomamos los frutos de la tierra mediante la industria: son prendas que el hombre guarda dentro de sí mismo y que nadie puede arrancarle si no las concede [subrayado]. Este otorgamiento de amor y ayuda, este precioso y verdadero regalo [subrayado] es lo que constituye la excelencia de las relaciones del hombre con el hombre: de aquí el amor especial e íntimo con que correspondemos a las simpatías de un semejante nuestro; amor que él comprende con una inteligencia igual a la nuestra, que siente en su corazón como nosotros lo sentimos, y que le hace amoldar su voluntad a nuestra voluntad; amor en fin, en que se cimenta el noble comercio de las almas, y que participa de la pureza y duración de lo espiritual.

La belleza humana es también de índole más elevada que la física, y determina en nosotros afecciones mucho más profundas; porque no tan solo nos complacemos en admirar la armonía de las formas como en los objetos materiales, sino que penetramos hasta la hermosura del alma, y amamos sus buenas dotes con el entusiasmo que inspira la virtud, porque en esto consiste principalmente la belleza humana. Así es que una persona adornada de todas las perfecciones físicas, pero cuya alma sea rastrera, viciosa y degradada, lejos de inspirarnos simpatía nos avergüenza si se titula amiga nuestra.

La malquerencia o enemistad de otro hombre produce en nosotros un sentimiento de repulsión más intenso que el que se origi-[fin de folio 14]na de la habilidad de una fuerza física: en esto vemos la necesidad ciega que la conduce a obrar de aquella manera: en el hombre vemos una fuerza moral, es decir, inteligible y libre, que nos hace daño a sabiendas [tachado “que lo hace”] y porque así es su voluntad: sus ataques son intencionales y premeditados; por consiguiente la antipatía que despiertan no puede menos de ser viva y bien sentida. Lo mismo sucede respecto a la deformidad moral. A un ser físico le dispensamos comúnmente su fealdad material, porque él no tiene la culpa de su conformación: con los seres morales somos rígidos, pues sabemos que aparecen moralmente deformes porque así lo quieren y lo han decidido, prefiriendo la vileza de los vicios a la dignidad de la virtud.

De donde se sigue que el odio hacia nuestros semejantes cuando se declaran enemigos o demuestran un alma pervertida y torpe, es tan natural y justo como el amor que les profesamos en opuestas circunstancias: por esta razón ha dicho un filósofo que el hombre debe amar a su semejante, pero a reserva de aborrecerle cuando lo merezca, es decir, cuando la caridad y la tolerancia se hayan agotado. Sin embargo, antes de decidirnos por este partido en cierta manera extremo, debemos examinar muy detenidamente si las causas de malquerencia hacia una persona son en realidad graves, o si no pasan de meros defectos que dejan intacta la buena moralidad de su carácter en el fondo. Entonces nuestra religión y la conveniencia social nos mandan usar de tolerancia y de benevolencia, porque ni los defectos leves, ni los errores involuntarios en conducta o deliberados en opinión, son motivo suficiente para re-[fin de folio 15]tirar a un semejante nuestro el amor de hermano que le debemos.

Las afecciones relativas a Dios, causa primera del universo, autor de nuestra existencia como seres racionales, y de los beneficios constantes que cotidianamente recibimos de su providencia, ora como dones de la naturaleza, ora como frutos de nuestras propias facultades; estas afecciones [tachado “pues”] no pueden menos de ser altamente respetuosas, de amor y gratitud. La suma perfección en todo, exige de nosotros la religiosa y sincera admiración que constituye el culto, porque no tan solo debemos reconocer la existencia de Dios, sino tributarle el homenaje debido a su poder y grandeza.

En resumen diremos: que la sensibilidad tenderá hacia el bien en su ejercicio, cuando este consista en el desarrollo y fomento de las pasiones benevolentes, por cuanto ellas son las más conformes al orden esencial [tachado “natural”] de las cosas, guardando analogía con las causas buenas de que se compone la naturaleza, y con las perennes fuentes de virtud que abriga todos los hombres; porque la maldad y degradación son tan excepcionales en ellos como en la naturaleza física la deformidad y destrucción.[tachado “lo son en la naturaleza física”]. Por tanto el destino de la sensibilidad será la regulación de las pasiones conforme a la verdadera calidad [tachado “naturaleza”] de las cosas, o lo que es lo mismo, al verdadero valor de los bienes y de los males que dan motivos a nuestras afecciones,

apreciándolas sin exageración ni defecto. El gobierno de la sensibilidad presupone, pues, la ilustración de la inteligencia y el buen uso de la libertad, para poder dirigir hacia un fin moral nuestras opiniones y determinaciones. [fin del folio 16]

Lección 3a

Del bien relativo a la libertad

Puntos de explicación:

La libertad, base de la moralidad. Posesión de sí mismo, cómo debe ser. Deliberación, cómo debe ser.

Resolución, ha de ser correlativa al resultado de la deliberación. Caracteres de la voluntad. Calma: lentitud. Presteza: precipitación. Ejecución, complemento de la libertad. Sin ella la libertad sería un mal.

Cómo debemos usar el poder de ejecución. Las voliciones deben ser proporcionadas al poder. El fin legítimo de la libertad es la adquisición de virtudes: de otra manera seríamos esclavos de otros apetitos.

Al crear Dios al hombre le hizo esencialmente libre, dotándolo de la facultad de poseerse, deliberar, resolver, ejecutar, que es lo que entendemos por libertad psicológicamente hablando. Si pues el hombre es libre por naturaleza, debe permanecer libre en todos los actos de la vida, porque de otra manera sería infiel a su destino y a las miras de la Providencia, indicadas con plena claridad en el hecho de haberle otorgado [tachado: "dotado de"] aquel atributo. Cómo debemos usar de él para corresponder a las intenciones del Creador y ser fieles a nuestra propia naturaleza, es lo que vamos a examinar: materia digna de atención si consideramos que la libertad es la base de la moralidad, del mérito y de las [tachado: "todas"] virtudes humanas.

Sobre todo debemos aprender a poseernos, robusteciendo constantemente el imperio sobre nosotros mismos y sobre lo que nos rodea. Dentro de nosotros, en nuestra propia persona, tenemos que luchar [fin de folio 17] contra la impetuosidad de unas pasiones que nos impelen, y contra la inercia de otras que nos inclinan a la apatía, para moderar aquellas y combatir estas, adquiriendo sobre unas y otras, el pleno señorío de nuestra voluntad ilustrada por la reflexión. Fuera de nosotros encontramos los mismos obstáculos provenientes de los hombres y de las cosas en medio de las cuales vivimos. Por una parte son fuerzas de impulsión y de excitación que tiende a llevarnos a pesar nuestro hacia un término contrario a lo que nos conviene: por otra parte son fuerzas resistentes que se oponen al libre uso de nuestra actividad, ambarazándonos el camino con todo linaje de impedimentos. Tenemos, pues, que robustecer nuestra fuerza moral predisponiéndola ora a la resistencia, a la paciencia y a la resignación para sufrir con entereza [tachado: y pugnar contra] los males inevitables; ora a la energía y a la resolución para remover los obstáculos que obstruyan nuestra carrera, y no desmayar en las empresas una vez bien meditadas y resueltas.

El hombre que no se decide por adquirir este doble poder sobre sí mismo, y con igual debilidad ** a la acción de las causas que le encadenan y las que le precipitan, tal hombre no podrá decir que es libre, ni que tiene moralidad, pues se verá alternativamente arrastrado a la violencia o sumergido en la apatía: ni tampoco será tan libre como debe serlo el que solo sepa resistir, y no ejecutar, o viceversa, el que sea capaz de prontitud y resolución, pero no de discreción. Aquel solamente será digno de apellidarse [fin de folio 18] hombre [subrayado], que obtenga la plena posesión de sí mismo reuniendo el sosiego de la meditación a la prontitud de la acción, la serenidad al vigor, bien trate de enfrenar sus propios ímpetus o remover la inercia de su espíritu, bien de hacer frente a todo lo que de fuera venga a perturbar el señorío de sí propio.

Dijimos que la libertad consistía también en deliberar [subrayado]; y ciertamente obraría mal el hombre que puesto en situación de tomar un partido cualquiera no comenzase por examinar con detenimiento los diversos fines que se presentan a su consideración, y los distintos medios de que puede valerse para alcanzar su propósito, apreciándolos después en su verdadero valor, para dar en definitiva la preferencia al partido que más ventajas o mejores y más sólidos resultados le prometa, y que sea conforme a la extensión de sus recursos físicos y mentales. Cualquiera de estos pasos previos que se omita en la deliberación, los resultados serán necesariamente malos, pues que se hará la elección sin conocer bien las cosas, habiéndolas comparado sin reflexionar; observación defectuosa, comparación superficial, elección precipitada e indirecta; tales serían los vicios radicales de semejante deliberación, cuyas consecuencias traerían muy luego el desengaño de una ilusión aventurada, y el arrepentimiento estéril de no haber procedido con acierto. Pocos son los hombres que consiguen habituarse a deliberar con madurez sobre todas las cosas, porque son pocos los que atienden con esmero a la educación de sí mismos; pero los que no separan la vista de esta sagrada obligación y procuran es-[fin del folio 19]tudiar su espíritu para perfeccionarlo, llegan a adquirir el aplomo y la certeza de juicio que les afianza el camino de una buena y provechosa conducta.

Réstanos ver cuál debe ser la libertad en sus otros dos elementos, el primero relativo a la voluntad, y el segundo a la ejecución.

Verificada la deliberación y otorgada la preferencia a uno de los partidos examinados, llega el momento de querer [subrayado], o lo que es lo mismo, de resolver [subrayado]. La voluntad debe ser firme y persistente en aquello que se ha resuelto, sin abandonar el primer propósito para pasar a otro, ni flaquear de fuerzas en mitad de la carrera, a menos que dificultades supervinientes conviertan en imposible o temerario lo que al principio era hacedero. Tan cierta es la importancia de esa cualidad en el hombre, que muchos moralistas han colocado la perseverancia entre las virtudes cardinales, y la más rica de buenos resultados en todas las situaciones de la vida. Con la perseverancia se llevan a término empresas de cuya magnitud luego nos admiramos, y que son testimonio de la extensión y grande eficacia del poder humano.

Sobre este punto añadiremos una observación. Hay empresas que por su índole demandan extremada celeridad, y otras que piden paciencia y tiempo de forma que en aquellas debe ser la voluntad formada y viva [Tachado: la voluntad] al paso que en estas ha de ir acompañada de firmeza y constancia. Empero conviene no equivocar la calma con la lentitud, ni la presteza [fin de folio 20] con la precipitación. La calma en la ejecución de un propósito consiste en la persistencia deliberada, reflexiva pero al mismo tiempo

enérgica, de la cual hemos de valernos en todo aquello que pida tiempo para llevarse a cabo: la lentitud es un género de persistencia sin energía, que nos hace consumir muchas horas inútilmente, y que rara vez nos lleva a la terminación de nuestros planes. La presteza consiste en la activa diligencia que aprovecha todos los instantes y acomete sin vacilar todos los obstáculos, pero acompañada de paciencia para no desmayar si las labores se dificultan o prolongan: la presteza sin la paciencia constituye la índole de las voluntades variables y precipitadas. De donde se sigue que para que la voluntad sea perfecta, debe unir el celo ardiente a la constancia, y la presteza a la paciencia perseverante, que son los elementos de que consta la verdadera energía.

Pasemos ahora a tratar de la ejecución [subrayado], último carácter de la libertad.

La ejecución es el complemento natural del desarrollo de la libertad. Toda fuerza libre está llamada no sólo a poseerse, deliberar y querer, sino también a ejecutar: la libertad sin el poder de ejecución sería un tormento insoportable. Así cuando soñamos que un gran peligro nos amenaza y no podemos repelerlo porque nuestros órganos no nos obedecen, sentimos una profunda angustia que nos hace concebir cuál [fin de folio 21] sería nuestra suerte [tachado: de nosotros] si la voluntad estuviera siempre a la impotencia. Momentos hay en que padecemos realmente este mal, sucumbiendo en la lucha contra dificultades que se muestran insuperables; pero la bondad del Creador ha sabido disminuir estas pruebas de nuestra debilidad, sembrándolas con rareza en el sendero de la vida; en cambio nos presenta numerosas ocasiones de ejercitar y robustecer nuestra energía venciendo obstáculos que podamos superar con perseverancia: tales son los contratiempos comunes que nos sobrevienen, y en ellos debemos ver la mano sabia de la Providencia que nos proporciona estas ocasiones de aprender a ser fuertes y [ilegible] ejercitar nuestro poder.

Quede, pues, sentado que el poder de ejecutar [subrayado] reside en nosotros: resta saber cómo debemos usar de él para que sea conforme a nuestra naturaleza.

Entre la voluntad y la ejecución debe haber fuerte correspondencia, de manera que la segunda no vaya más allá ni se quede más acá de la primera, porque en ambos casos sería defectuosa, y el desarrollo y ejercicio de la libertad serían incompletos y aún funestos, produciendo a veces los males de la decidia y a veces los de la inconsiderada impetuosidad. Dios solo es el que tiene el poder de ejecutar cuanto quiere: al hombre como creatura inferior le acontece quedarse muy atrás respecto de su pensamiento cuando trata de practicar lo que ha resuelto. Sin embargo, es innegable que la mayor parte de nuestras voliciones pueden realizarse, y que está en [fin de folio 22] nuestra mano, ceñir los [tachado: medir nuestros] designios a la medida de nuestros medios para no salir de la esfera de lo posible, convirtiendo en hechos [sibrayado] nuestras concepciones y esperanzas. Las obras [subrayado] son las que justifican nuestros pensamientos y demuestran nuestra soberanía sobre las ideas para amoldarlas a lo posible, y sobre las pasiones para dirigir las sin que ellas nos arrastren a cometer actos de que luego tengamos que arrepentirnos: las obras [subrayado] son el fruto de nuestros esfuerzos y la señal del triunfo contra los obstáculos que hemos combatido: de ellas somos responsables y en ellas consiste nuestro mérito moral.

CO n lo que hemos dicho en Psicología acerca del íntimo enlace de nuestras facultades, nos basta para indicar aquí como verdad demostrada que el hombre es tanto más libre cuanto más cultive y enriquezca

su inteligencia. De la ilustración del entendimiento depende la bondad de las deliberaciones, la cordura de las voliciones, y por consecuencia la armonía del poder y de la voluntad, de la resolución y la ejecución, del designio y el acto práctico. Por tanto, hombre verdaderamente libre será aquel que se posea, delibere, quiera y ejecute en la plenitud de fortaleza de que sean susceptibles sus facultades mentales.

El alma no es libre en vano y sin objeto, sino para llenar los fines de su naturaleza, perfeccionandose en todo con ayuda de la ciencia y de la voluntad. De forma que si ejerciese su albedrío para buscar el mal, cesaría de ser libre por cuanto se convertiría en esclavo del vicio, del desorden y de los apetitos físicos, cayendo en la fatalidad de la materia. [fin de folio 23]

Hemos terminado el examen del bien íntimo y espiritual con respecto al alma misma: entraremos ahora a considerar cuál sea el bien del alma en sus diversas relaciones- Sabemos que estas son de tres especies, a saber: las que tiene con la naturaleza, con la sociedad y con Dios, de donde las tres cuestiones que han de ocuparnos: 1a qué debe ser el alma con relación a la naturaleza: 2a qué debe ser con relación a la sociedad: 3a qué debe ser con relación a Dios. De ellas trataremos por el orden enunciado. [fin de folio 24]

Lección 4a

del bien del alma en sus relaciones con el cuerpo

Las relaciones del alma con el universo quedaron demostradas en otro lugar, de modo que ahora solo debemos ocuparnos en el examen de las consecuencias morales que de ellas resultan, comenzando por las relaciones con el cuerpo.

El cuerpo es para el alma un medio de sensaciones y de movimientos. Todas las impresiones llegan al alma por alguno de los órganos corporales, y determinan en ella el ejercicio de las funciones mentales, porque apenas verificada una sensación, juzga de la naturaleza de las cosas externas, de sus cualidades y relaciones, deduce de estos las consecuencias que la conducen de lo conocido a lo desconocido, de lo visible a lo [fin del folio 25] invisible, concibiendo al través de los fenómenos ora una causa puramente física, ora inteligente y voluntaria. El alma se hace cargo de todas las sensaciones que puede producir la materia, y del conocimiento de ellas se eleva al del universo entero y sus leyes, hasta llegar a la noción final de un Dios, causa de las causas, fuerza suprema de la cual todas las demás fuerzas derivan. “El alma sin los sentidos no conocería la naturaleza”, han dicho los filósofos de la escuela de la sensación con admirable exactitud, compendiando en aquel axioma todas las doctrinas demostradas acerca de nuestros conocimientos objetivos.

También las pasiones y las determinaciones tienen su raíz en la inteligencia, y por consiguiente en la sensación cuando se refieren a los objetos externos como causas productoras de dichos movimientos del alma. Bajo este aspecto, el cuerpo es un instrumento indispensable para el pleno desarrollo de la

sensibilidad y la libertad, un medio de perfección y un bien, lejos de ser un mal o una prisión del alma [subrayado], como dicen los filósofos ascéticos.

Es además un medio de movimientos, porque constituye un aparato de nervios, músculos, huesos y otros resortes admirablemente dispuestos para recibir la acción interior del espíritu y producir los fenómenos de locomoción, estación, ex-[fin de folio 26]presión y ejecución, en la infinita variedad de sus modificaciones. El cuerpo, dócil y obediente a los impulsos que comunica el espíritu, es el complemento de las funciones mentales, que inmediatamente resultan realizadas en lo exterior, enlazando la existencia humana con la del mundo material [tachado: físico].

Fuerza moral por el pensamiento, las afecciones y la libertad, el alma es fuerza física por su poderío sobre los órganos y sus diversas funciones: fuerza moral por esencia de naturaleza, es fuerza física por accesion [sic] y complemento; y mientras que en sí misma ejerce su actividad como principio de ideas, de afecciones y de resoluciones libres, en el cuerpo y por medio del organismo las ejerce como principio de movimiento de animación y de todos los fenómenos sensibles de que se compone la vida de relación.

Si pues el alma por su unión con el cuerpo encuentra un medio eficaz de acción y desarrollo sirviéndose de los órganos como de unos conductores de sensación e instrumentos de ejecución; si la esfera de actividad y fortaleza se ensancha con la ayuda del cuerpo, mayormente si este se halla en buen estado de salud y servicio; es innegable que su destino será el aprovechamiento de esa condición de su naturaleza, o mejor dicho, de su modo de existir, para acrecentar su poder y desarrollar sus facultades has-[fin de folio 27] ta donde se lo permitan los medios con que para ello cuenta. Por tanto el hombre tiene un deber con perfecto de atender al cuidar y conservación [sic] de su cuerpo, velando sobre su salud y absteniéndose de todo lo que pueda disminuir o aniquilar la energía del organismo, pues de lo contrario [tachado: por cuanto] padecería las mismas consecuencias en su espíritu respecto las percepciones objetivas y de la ejecución de sus voliciones, haciendo inútiles o poco aptos para el desempeño de aquellas preciosas funciones los únicos instrumentos con que cuenta el alma. De forma que el aseo, la sobriedad en los alimentos y en los goces físicos, y en suma: la observación de todas las precauciones que tienden a la preservación de la salud y robustez de los órganos corporales, son verdaderos deberes que demandan cuidadoso cumplimiento; y así como su desempeño puede numerarse entre las virtudes del hombre, su violación será justamente calificada de vicio, por cuanto nos apartaría del sendero de la perfección y nos colmaría de privaciones y padecimientos cada día mayores. El abandono total del cuerpo equivale al sacrificio de la mitad de nuestra naturaleza: su excesivo cuidado produce la afeminación [subrayado] que degrada al hombre haciéndole esclavizar su espíritu a la materia, al paso que se despoja de los caracteres físicos adecuados a su sexo. Conviene, pues, huir de los dos extremos, y aprender a ser sobrio sin caer en el ascetismo ni en la sensualidad. [fin de folio 28]

Lección 5a¹⁸⁶

¹⁸⁶ Al parecer desde esta lección debería comenzar la Sección 2ª, dedicada a estudiar “el bien del alma en relación con la naturaleza externa”. Sin embargo no hay ningún encabezado que lo indique.

Del bien del alma en sus relaciones con los animales, el resto de los seres y con el conjunto de la naturaleza

Los animales domesticados son para el hombre unos auxiliares excelentes de gran utilidad. Dotados de inteligencia, sensibilidad y voluntad aunque toscas y en algunas especies apenas bosquejadas; provistos de órganos bien dispuestos para recibir sensaciones y ejecutar movimientos con igual vitalidad que el hombre, prestan a este servicios tanto más importantes cuanto más variados y aplicables al bienestar y mayor comodidad de su señor, ora vigilando sobre su propia seguridad, ora ayudándole a transportar de un lugar a otro su persona y los productos de su industria, o bien compartiendo con él las penosas labores de los talleres y de la agricultura. De forma que por interés propio, por una justa remuneración estamos obligados a dar buen trato y amparo a aquellos compañeros de nuestras fatigas e instrumentos de nuestra riqueza, proporcionándoles todo lo que sea conveniente a su naturaleza y manera de [fin de folio 29] vivir, y escusando tormentos y privaciones gratuitas que no se fundan en razón sino en un abuso cruel de superioridad. Otrotanto decimos de los animales que si no nos son útiles como instrumentos de trabajo, lo son como sostenedores de nuestra existencia en calidad de alimento o como seres que la amenizan con su belleza e inocencia, consolándonos de los sinsabores que suelen causarnos nuestros semejantes.

Será, pues, un bien para nosotros el atraernos estos animales y prolongar su vida con nuestro cuidado, porque de ellos sacamos comodidad y placeres que solo su presencia puede proporcionarnos: una conducta contraria sería desarreglada, porque nos produciría tantos males efectivos cuantas privaciones sufrieramos por la ausencia o maltratada condición de aquellos buenos auxiliares.

Pero no todos los animales tienen cualidades que puedan convertirlos en agentes de utilidad para el hombre, y se hallan destituidos de atractivo. Respecto de estos nuestra conducta debe ser la indiferencia cuando nos sea imposible mejorar su raza, porque no hay motivo para hacerles guerra de destrucción: su existencia no nos favorece directamente, pero tampoco nos perjudica, de forma que no por retirarles nuestro amor hemos de profesarles aversión. Ellos tienen un destino entre los demás seres; destino que si no comprendemos, debemos respetarlo. [fin de folio 30]

Hay además otros animales cuya índole es feroz y en alto grado hostiles para el hombre sus instintos. Si a estos animales se les dejase en tranquila posesión de la tierra, acabarían por invadir la morada del hombre y atacarlo incesantemente en su reposo; pero tanto la razón como el instinto de conservación nos inclinan a combatirlos y perseguirlos sin cesar hasta en sus guaridas, porque en ellos vemos una causa de mal para nosotros mismos y de destrucción para las especies útiles de cuya protección nos hemos encargado, vista su natural debilidad para defenderse. Que sea obra meritoria contribuir a afianzar de esta manera nuestra seguridad y la de los demás hombres, lo prueban el mero sentido común y las tradiciones históricas de la antigüedad, en la cual se veneraba como semidioses a los que empleaban fuerzas en combatir las fieras, porque efectivamente trabajaban en provecho de la civilización: entonces los cazadores podían apellidarse con razón defensores del género humano.

El destino del hombre en sus relaciones con los vegetales [tachado: animales y] y minerales, difiere muy poco del que le ha cabido en sus relaciones con los animales de manera que las mismas distinciones y

aplicaciones que dejamos hechas en aquel punto tienen lugar en este, salvo las diferencias que necesaria- [fin de folio 31] mente emanan de la diversidad de naturaleza. Causas del bien o de placer, de perjuicio o de sufrimiento, nuestra conducta respecto de los seres de aquellos dos géneros debe ser análoga a su influencia sobre nosotros, ocupándonos siempre en la mejora y propagación de las especies favorables a nuestro bienestar.

De la acción ilustrada de las facultades humanas sobre los tres reinos de la naturaleza, nace la industria y las bellas artes. Por la industria el hombre se apropia todas las fuerzas útiles y los productos beneficiosos del mundo que habita, mejorándolo y acomodándolo a las necesidades de su propia conservación y comodidad. Las artes de lujo tienen su fuente en el estudio de las bellezas que se hallan esparcidas sobre el universo, ora en determinadas especies, ora en el conjunto de ellas. Por manera que el bien del alma con relación a cada uno de los géneros en que se dividen los seres, consistirá en el conocimiento de su naturaleza peculiar, en la mejora y fomento de las especies buenas, y en la multiplicación laboriosa de los goces que éstas puedan proporcionarnos.

(sigue al pliego 2o)

[fin de folio 32]

Sigue la L. 5a

[Tachado: Lección 6a. Del bien del alma en sus relaciones con el conjunto de la naturaleza]

[Tachado: Después de lo que hemos dicho acerca del bien que el hombre debe procurarse en cada una de las secciones de la naturaleza, [tachado: a saber] poco nos resta que añadir sobre esta materia, si no son algunas consideraciones generales.]

La naturaleza, o en otros términos, el universo es para el hombre un conjunto de objetos y fuerzas de diversas calidades, que influyen directamente en su manera de existir, y hasta cierto punto lo modifican. Entre estas fuerzas, unas son favorables al hombre por cuanto le auxilian en el ejercicio de su actividad, y otras le son adversas por contraria razón: entre los objetos, considerados simplemente en sus propiedades, unos dan materia para diferentes ciencias, y la mayor parte suministran además las nociones de la utilidad, las bellezas físicas de donde resultan las artes de conservación, de recreación, y la amena literatura. Si pues del mundo que habita el hom- [fin de folio 33] bre como teatro en que ha de desplegar su poder y ejercitar su actividad, provienen casi todos sus goces o padecimientos, sus miserias o prosperidades, por la estrecha coexistencia en que vive con los seres externos mediante los órganos y las necesidades de su cuerpo; es evidente que le conviene observar con atención los objetos y fenómenos que le circundan para enterarse de sus caracteres, aprovecharse de los que favorezcan su existencia y bienestar y conocer los medios de neutralizar o combatir la acción de los que fueran perjudiciales.

Si consideramos en sus resultados los beneficios que alcanza el hombre por el estudio del universo bajo los aspectos de verdad y belleza, de donde resultan los conocimientos útiles en ciencia y artes de primera necesidad, veremos que son tan grandes, cuanto que sin ellos la condición de los pueblos no es cual debiera esperarse del poder humano. Las naciones cuyos individuos se ocupan en un perseverante estudio

de la naturaleza, presentan el hermoso espectáculo de un progreso sin límites en todos los ramos que constituyen la civilización: en ellos se ven sometidos al servicio del hombre aun aquellas fuerzas del mundo físico que a los ojos del vulgo parecen indomables e irresistibles en su pujanza destructora: la tierra, analizada en todos sus elementos y sorprendida, por decirlo así, en todos los secretos de la vegetación, rinde gran variedad de productos siempre seguros y abundantes: los ríos, los torrentes y los lagos se convierten en otros tantos medios de fácil y [fin de folio 34] pronta comunicación: los mares ceden ante el poder de la industria, y en vez de separar unos hombres de otros, los reúnen por medio de la navegación, formando un vínculo social, cuando a primera vista parecen barreras insuperables: las selvas y los pantanos desaparecen para dar lugar a ciudades populosas y campos de cultivo: artes sin número se inventan para llenar la vida de comodidad y placeres: en suma, el hombre se ostenta verdadero señor de la naturaleza dominándola en todo sentido y mejorando de día en día su morada sobre la tierra.

Pero el universo no es tan solo una fuerza de utilidad, sino un libro de moralidad constantemente abierto a los ojos del hombre para exitarle a la conquista de sus tesoros por medio de una activa laboriosidad, como si quisiera enseñarla que el trabajo es el único arbitrio de bienestar que le ha proporcionado el Creador, pues para los indolentes se manifiesta lleno de peligros y penalidades, para los laboriosos pródigo de riquezas, con de las cuales remunera abundantemente sus fatigas. Bajo el aspecto estético sus maravillas nos hablan con elocuencia irresistible de la existencia de un Ser Supremo, tan patente en la delicada hermosura de una flor, como en la terrible majestad de las tempestades y en la poderosa explosión de los volcanes: la perpetua sucesión de los días y las noches, llenos aquellos de vida y movimiento, solemnes éstas y rodeadas de [tachado: tinieblas y] [fin de folio 35] silencio; todo conspira a infundirnos el sentimiento de lo bello, de lo majestuoso y sublime, y a convencernos profundamente de la existencia de un Dios, causa y regulador de lo que vemos, autor de nuestra propia existencia y origen de la secreta voz que nos llama hacia la perfección señalándonosla como nuestro verdadero destino.

Estudiar la naturaleza para comprenderla, dominarla, mejorarla y sacar de ella sólidos conocimientos científicos y artísticos, propender al mantenimiento del orden establecido por el Creador, no abusando de sus dones ni de nuestras fuerzas en el goce de nuestra común herencia; favorecer a nuestros semejantes en las tareas meritorias de la industria, tal es el [tachado: nuestro] destino del hombre con relación al mundo físico: y como de la observación de esta conducta sugerida por la razón y abonada por la experiencia forzosamente se nos siguen grandes provechos, pues para ello tenemos que poner en acción todas nuestras facultades, acostumbrándonos además a una vida laboriosa, se infiere que en el desempeño de aquellos deberes individuales para nuestra felicidad reside un efectivo bien moral, así como de desatenderlos nacería un cúmulo de males que nos obstruirían el camino de la perfección. [Fin de folio 36]

Sección 3a

Del bien del alma en sus relaciones con la sociedad

Lección 6a

Del bien del alma en sus relaciones con la sociedad doméstica

En otro lugar (*) [anotado al margo: * Psicología] dejamos establecido que la sociedad es una necesidad inherente al hombre, cuyas bases se encuentran en las leyes de su espíritu; de donde dedujimos que no era una institución de origen humano, porque no puede concebirse época ninguna en que los hombres hayan podido vivir aislados entre sí, sin trato ni comunicación. [anotado al margen: “La sociabilidad [ilegible] de Dios: la [ilegible subrayado], que es resultado del pensamiento y la experiencia] La sociedad emana de Dios mismo: su germen fue colocado en el seno del primer hombre a la par con las virtualidades de su alma, y el desarrollo de aquel germen ha sido tan natural y providencial, como el de las facultades mentales. De consiguiente, [fin de folio 37] la sociabilidad es una virtud y sus resultados son un positivo bien, tanto mayor cuanto la estructura de la sociedad se acerque más a la realización de la idea de lo justo [subrayado] que es su base.

La especie más simple de la sociedad es la doméstica, porque la familia ha sido el fundamento de las naciones, y la norma que los primitivos pueblos siguieron en su gobierno político. En el estado presente de la civilización, la familia es el santuario de nuestras más íntimas afecciones, donde se ensayan las fuerzas del alma y se labran las costumbres que después han de caracterizarnos. Conviene, pues, examinar cuál es la tendencia [tachado: cuáles deben ser bajo su aspecto] moral de las relaciones domésticas.

Mediante una necesidad irresistible de la sensibilidad auxiliada por la luz de la razón, se establecen estrechas relaciones recíprocas entre los esposos, los padres y los hijos, el hermano y las hermanas; relaciones que aunque de diversa índole concurren a formar la [tachado: común] felicidad doméstica. Considerado el matrimonio en lo que constituye su bondad intrínseca y su permanencia, es el comercio de dos almas cuya unión constituye una existencia moral plena y perfecta. El alma del hombre enérgicamente pensadora, sensible y libre, vigorosa en todas sus funciones, no es sin embargo tan fuerte que se baste a sí misma: gran número de necesidades, y un vacío interior al parecer indefinible, le advierten a cada instante que el aislamiento es un mal, y que su existencia no está completa [fin de folio 38] permaneciendo sola, porque en sí misma encuentra deficiencias que no pueden complementarse sino por las cualidades de otra alma que la ayude y sostenga identificándose con ella. El alma de la mujer es la que puede llenar estos vacíos, pues la finura y perspicacia de sus pensamientos, la delicadeza de sus afecciones, la mansedumbre de su índole, son cabalmente las dotes de que ha menester [tachado: necesita] el hombre, cuya adquisición desea para perfeccionar su existencia, hacerse más capaz de gozar de los bienes, y más fuerte en el sufrimiento [tachado: para sobrellevar] de los males. Que semejante unión sea una fuente de nuevas virtudes para el hombre, es cosa demostrada con solo fijar la consideración en los deberes que le impone, para cuyo cumplimiento no es preciso ningún esfuerzo porque encuentra un verdadero placer en llenarlos: fidelidad, dulzura, confianza, costumbres arregladas, son otros tantos medios de manifestar su cariño hacia la que le ha entregado el tesoro de su alma, y la fácil práctica de aquellos actos acaba por transformarlos en hábitos que le perfeccionan.

Asimismo la mujer gana en fuerza moral y en virtudes desde que asocia su vida a la del hombre: el temple de su alma no es adecuado para soportar las grandes tribulaciones ni las difíciles tareas a que puede hacer frente el hombre, en quien busca protección, consejo y amistad, descansando en el amparo de su compañero para contar con la subsistencia y consagrarse a las labores tranquilas [fin de folio 39] del

interior doméstico, única a que parece llamada por la timidez de su espíritu y la delicada contextura de su cuerpo. Gana en virtudes porque su nueva condición le hace emplear la rica actividad de su alma dentro del círculo de ocupaciones inocentes a la par que sagradas, perfeccionándose en los trabajos mismos, pues todos ellos tienden a un fin beneficioso y bueno.

Tales son, en sumario, las ventajas morales que respecto de los esposos produce la sociedad conyugal: no son menores respecto de los hijos y de sus padres.

Los hijos sin el extremado cuidado y vigilancia de sus padres, ni podrían conservar la vida por razón de la suma debilidad y el desvalimiento de la infancia, ni aun dado que la conservaran alcanzarían el breve desarrollo de sus facultades mentales que demanda su frágil condición, ni las tempranas nociones de moralidad que han de servir de base a su carácter: en una palabra, les faltaría la educación primitiva que despierta en el alma el ejercicio del pensamiento, de las afecciones y la voluntad, iniciándola en la buena dirección de sus funciones, y convirtiéndola su actividad hacia objetos provechosos, cuyo conocimiento la prepare para recibir más adelante la instrucción necesaria. Sin aquellos guías solícitos, sin el amparo de la verdadera protección de los padres, las reglas más simples de conducta que nos impone la sociedad serían ignoradas por el niño y crecería lleno de defectos, o tendría que aprenderlas lentamente a costa de dolorosas ex-[fin de folio 40]periencias.

Si bien los padres no tienen las mismas necesidades que sus hijos, no están exentos de otras que hasta cierto punto solo puede satisfacer la presencia de éstos. La ancianidad viene siempre acompañada de un cúmulo de achaques y debilidades que gradualmente nos van privando de todos los goces de la vida, y nos relegan por fin a una completa soledad, triste y desabrida si no acude en su alivio el amor de los hijos. Por otra parte, ningún hombre se ve libre de los profundos pesares que causan la pérdida de intereses, de amigos, y en ocasiones de la patria misma, u otras muchas calamidades privadas que sobrevienen en el curso de la existencia, llevaderas si la adhesión y los convidos [sic] de un hijo disminuyen su amargura; insoportables casi cuando a la desgracia se une la yerta soledad del corazón. La presencia de los hijos [tachado: no solo] además de sembrar de placeres y consuelos sin igual la vida del que tiene la fortuna de ser padre, le estimula al trabajo a la economía, al orden, haciéndole amar sus ocupaciones porque en ellas cifra el bienestar futuro de su familia; y he aquí cómo los hijos son para sus padres causas de sólidos goces y de perfección moral, influyendo de infinitas maneras en el desarrollo de las virtudes que constituyen la felicidad privada.

Las relaciones que la comunidad de sangre establece entre los hermanos, tienen asimis-[fin de folio 41]mo resultados altamente morales, porque hacen germinar en el alma de los niños todas las afecciones tiernas y desinteresadas que luego forman el encanto de la sociedad. Cuando los buenos ejemplos y una educación esmerada han contribuido a fomentar las virtudes anexas al estado de familia, el hermano es para su hermano un amigo franco, sin reservas ni restricciones, un protector decidido y generoso que vela sobre sus defectos para corregirlos con cariño, y sobre sus debilidades para ayudarlo a vencerlas con entera consagración de fuerzas. Tan profundamente tenemos gravados estos deberes en el corazón que el espectáculo de dos hermanos odiándose y procurándose daños recíprocos, nos parece la mayor de las monstruosidades morales, y apartamos la vista de unas escenas tan vergonzosas para el linaje humano. Mas por dicha son estas aberraciones verdaderamente excepcionales: lo natural, lo que por lo común

sucede es que los vínculos de familia sean bajo todos aspectos un manantial inagotable de bienes para el hombre y una escuela práctica de virtudes privadas, sobre las cuales se cimenta el mérito del ciudadano en la vida pública. [fin de folio 42]

Lección 7a

Del bien del alma en sus relaciones con la sociedad política

En esta lección no consideraremos la sociedad política, o mejor dicho, el Estado [subrayado] como un ser moral tomado en abstracto, sino como un conjunto de personas asociadas de una manera más extensa y variada que los miembros de la familia, unidas entre sí por los vínculos que establece la comunidad de leyes, costumbres, creencias, intereses y necesidades, de donde resulta una misma condición y un mismo destino para los individuos que forman cuerpo de pueblo. Bajo este aspecto es que nos importa examinar el hecho de la asociación, para deducir las consecuencias morales que de él emanan, siguiendo el plan que nos hemos propuesto en esta materia.

Fundanse las doctrinas que vamos a exponer en el principio de la desigualdad [subrayado] personal, conviene explicar previamente como entendemos este principio, y qué razones nos asisten para [fin de folio 43] desechar [tachado: como falsa] la hipótesis de la igualdad absoluta [subrayado] preconizada no hace mucho tiempo como dogma político.

No existe la igualdad absoluta entre los hombres, y si existiera sería una verdadera desgracia para el género humano, haciéndose difíciles si no imposibles las sociedades numerosas. La igualdad no puede predicarse sino de cantidades [subrayado], porque en el resto de las cosas no hay más que similitud, según vemos en los hombres, que son semejantes pero desiguales en facultades y naturaleza, que lo son en el destino final que les espera y en ciertos deberes y derechos anexos al carácter de hombre, aceptamos de buen grado el principio de la igualdad así explicado, porque ya no se trata de una igualdad absoluta [subrayado] sino relativa[subrayado], que es lo que entendemos por semejanza. Pero si con aquella frase quiere indicarse identidad de relaciones, de fines sociales, de poder y mérito, entonces desechamos esta doctrina como absurda e imposible. Absurda, porque estableciendo una exacta paridad de derecho en todos los asociados para ser remunerados sin diferencia alguna, quedaría destruido el principio altamente social de las recompensas señaladas para las grandes virtudes, negándose al propio tiempo la capacidad que tienen los individuos de levantarse por los esfuerzos de su espíritu a un sumo grado de perfección, lo cual solo es dado a las almas de temple varonil y enérgico. Imposible, porque si las relaciones que unen a los hombres entre sí fuesen de identidad, no existirían las categorías domésticas [tachado: de familia] que hacen dife-[fin de folio 44]renciar los derechos y obligaciones recíprocas de los esposos, de estos para con los hijos, y de los hijos para con los padres. Aun prescindiendo de la imposibilidad de la familia, raíz de toda asociación, y consideradas las consecuencias de aquella doctrina respecto de la sociedad política, es incuestionable que si los hombres no valieran unos más que otros, si las necesidades y el desarrollo de sus facultades fueran idénticas, nada tendrían que darse no que recibirse mutuamente por ser iguales entre ellos la * [agregado al margen con *: capacidad industrial, e iguales los productos del trabajo en todos los individuos, en cuyo caso eran... (**)] (**) eran inútiles las permutas, superfluo el trato y

comunicación, y tanto montaría [sic] que [tachado: los hombres] vivieran asociados como que anduviesen aislados y errantes sobre la tierra, porque su reunión en pueblos ninguna mejora les traería; cosas todas contrarias a lo que sucede, y opuestas a la realidad de la condición humana.

Diferencias accidentales pero importantes de organización, grados diversos de ilustración o de riquezas, y otras muchas circunstancias individuales que tienden a diferenciar los hombres en su manera de vivir, constituyen en el seno de la sociedad política la división natural de los asociados en superiores [subrayado] e inferiores [subrayado] y las infinitas gradaciones que median entre estos dos extremos. Consistiendo la superioridad en el caudal de aventajadas dotes de espíritu o de riquezas materiales como instrumento de poder, es claro que la concurrencia de estas ventajas en un individuo, le harán más capaz que otro destituido de ellas para ejecutar sus propósitos de [fin de folio 45] aquí el denominarseles fuertes [subrayado] a causa de su poder intelectual o material, y por contraposición débiles [subrayado] a los que de él carecen. La sociedad política se compone de estos dos elementos y de las relaciones, mantenidas en equilibrio por el ejercicio práctico de la justicia, así en el retiro de la familia como en el seno del Estado, pues en una y otra situación hay fuertes y débiles, superiores e inferiores, pero de ninguna manera iguales [subrayado], porque entonces no era posible ni el gobierno de una casa ni el del Estado.

La idea de lo justo [subrayado] está numerada por los psicólogos entre las que llaman absolutas o arquetipas [sic], porque no es susceptible de variedad, de aumento, ni disminución: entre lo justo y lo injusto no hay gradaciones; ni el tiempo ni el capricho humano podrán alterar [tachado: recabar] jamás la base de aquella noción de manera que lo que en una época o en un pueblo es verdaderamente justo [subrayado], en otra época o en otro pueblo sea injusto [subrayado]. Aplicada esta noción a la medida de las acciones humanas ha de ser igual para todos los hombres, pues la justicia no se doblega ni la moral se acomoda a las circunstancias del individuo para calificar de distinta manera una misma acción: de consiguiente, es inconcuso el axioma social que declara iguales [subrayado] los hombres ante la justicia [subrayadas las 3 últimas palabras] [se inserta texto al margen con *: Justicia: el respeto mutuo de la libertad de cada uno], así en el orden político para la distribución de derechos e imposición de cargas comunes, como en el orden civil para dar a cada uno lo que según sus obras le corresponde.

Las leyes de un pueblo son la expresión de sus necesidades y en cuanto crean derechos e imponen obligaciones, deben ser [fin de folio 46] igualmente eficaces para todos los ciudadanos, porque de lo contrario sancionarían la injusticia. Hay, pues, una igualdad ante la ley [subrayada la expresión], pero no en absoluto sino relativa, porque para ella se atiende a las circunstancias personales, por lo cual no ha de confundirse con la igualdad ante la justicia en abstracto. El principio de la igualdad ante la ley no repudia la desigualdad natural de los individuos, antes la reconoce y admite, puesto que por él se establece que cada uno debe ser tratado según su mérito y sus obras, dándole el lugar que le corresponda: así los sabios son preferidos a los ignorantes, el bueno al malo, el inocente al culpable, pues lo contrario conduciría a la subversión total del orden y de la justicia remunerativa: así también aunque todos los ciudadanos sean admisibles [subrayado] a los empleos públicos sin excepción, no todos son admitidos [subrayado], sino aquellos que reúnan los requisitos indispensables para el buen desempeño de sus obligaciones, en lo cual se atiende a la conveniencia pública y se premia el mérito. [tachado: como] [ilegible en nuestra Constitución que establece diversas categorías [subrayado] de entre las cuales se han de elegir los distintos funcionarios de la República.]

Ya se concibe que las distinciones o desigualdades cuya necesidad reconocemos, son las que nacen de las prendas y virtudes del individuo sea quien fuere, y no del hecho casual de pertenecer a una casta o familia determinadas [al margen se anota: niego]. Esta absurda desigualdad establecida por [fin de folio 47] tradiciones y usurpaciones fraudulentas, se halla legitimada en los gobiernos monárquicos bajo las denominaciones de nobleza [subrayado] y plebe [subrayado], llena aquella de privilegios, y agobiada esta de gravámenes; pero en los gobiernos republicanos que sin duda son los más perfectos y filosóficos, no hay otra distinción que la fundada en el mérito intrínseco de los asociados, de quienes depende el ser fuertes o débiles [expresiones subrayadas], en el sentido que hemos dado a estas palabras.

Ahora vamos a ver cuáles son los bienes que mutuamente reciben los individuos de ambas categorías como resultado de la asociación política, y en consecuencia decidiremos si la sociedad es buena relativamente al hombre bajo el aspecto moral.

Hemos visto que en la sociedad doméstica el marido y la mujer, los padres y los hijos, los mayores y los menores son recíprocamente necesarios, o por valernos de nuestra nomenclatura, que los fuertes son necesarios a los débiles y los débiles a los fuertes. Otrotanto sucede en el Estado: los fuertes y los débiles en el orden político llenan las mismas condiciones que en el orden doméstico: unos y otros tienen necesidades que satisfacer y méritos que adquirir para lo cual es indispensable su unión en sociedad. Los que por su habilidad y conocimientos están llamados a la gobernación de su patria, han menester del apoyo moral de los gobernados, tanto para saberse dirigir oyendo las advertencias y censuras, como para nutrirse de perseverancia alentados por el aplomo con que se premie su buen comportamiento. Por decir [fin de folio 48]dido que se suponga un hombre a practicar el bien sin desmayar consagrando su existencia al servicio de sus conciudadanos, si estos se le manifiestan constantemente hostiles o indiferentes a sus obras, no sería posible que perseverase en su difícil tarea, por cuanto ningún estímulo de gloria, ninguna remuneración de amor y gratitud vendría en apoyo de su buena voluntad. De aquí el empeño de los fuertes por captarse las simpatías de los débiles, convencidos de que sus votos de aprobación son el alimento de las virtudes públicas, porque el pueblo es quien distribuye la gloria o el vituperio, la inmortalidad o la infamia, sembrando en el corazón de los hombres fuertes el noble y generoso deseo de transmitir [Tachado: su memoria] a la posteridad la memoria de su nombre.

Es, pues, incontestable la influencia benéfica de los débiles sobre los fuertes, para quienes son aquellos unos agentes de virtud y promotores de perfección: de forma que la estructura de la sociedad es buena bajo este primer aspecto: veamos ahora si lo es también para los débiles.

La porción de los asociados que, por haberse encontrado en circunstancias desfavorables al cultivo y progreso de la inteligencia, no han podido atesorar las luces necesarias para representar la nacionalidad de su país, esa porción que hemos denominado los débiles [subrayado], encuentra en los fuertes protección, dirección y consejo, no solo en la parte de negocios públicos que desempeñan, sino también en cuanto a la condición [fin de folio 49] material [tachado: del pueblo] mediante el progreso de las ciencias y de las artes que aquellos promueven con útiles investigaciones, aparte de la mejora intelectual y moral que recibe el pueblo en fuerza de la propagación de los conocimientos adquiridos por la clase ilustrada la cual tiene el deber perfecto de difundirlas y popularizarlas sin restricciones ni monopolio.

De lo expuesto se infiere: que al igual de la familia, la sociedad política es una condición necesaria para el bienestar y la perfección del linaje humano: o valiéndonos de términos más vulgares, que la sociedad es excelente para los gobernantes y los gobernados, de cuya reciprocidad de influencia resulta por precisión la mejora ilimitada de nuestra especie. [fin de folio 50]

Lección 8a

Deberes y derechos que emanan de la sociedad doméstica

El género humano debe ser sociable por propio bien, de la mejor manera posible, es decir, tratando siempre de perfeccionar el orden de las diversas especies de asociación en que se encuentra dividido: ningún hombre está exento de esta obligación, porque todos deben concurrir al logro del fin para que han sido creados, sea cual sea la forma de sociedad cuyos beneficios disfruten.

La ley moral de la sociedad puede formularse de un modo general diciendo que consiste en dos puntos: en llenar el hombre sus deberes, y conservar íntegros sus derechos: en dar y recibir lo que es justo que dé o reciba.

Sentado en las Lecciones anteriores que toda sociedad se compone de fuertes y débiles, en el sentido dado a estas palabras, donde hemos de buscar los elementos de la ley social para conocerla analíticamente, es en los deberes y derechos recíprocos de los débiles y de los fuertes en cada especie de sociedad, de esa manera com-[fin de folio 51]prenderemos qué cosa es el bien moral social, o lo que es lo mismo, de qué manera han de llenarse las relaciones del hombre en sociedad para que sean ordenadas. Desde luego comenzaremos nuestras investigaciones por la familia como sociedad fundamental.

El marido, a causa de su fortaleza física y moral, es el protector natural del alma, del cuerpo y de los bienes de la mujer, el asíduo guardador de una existencia que se ha puesto enteramente bajo su amparo. Por tanto, sus deberes consistirán en velar sobre los destinos de su esposa con toda la eficacia de que es capaz por la energía de sus facultades mentales y la robustez de su cuerpo; condiciones que bien aprovechadas le hacen apto para las tareas difíciles bajo cuyo peso sucumbiría la debilidad de la mujer, y para la acertada dirección de la vida valiéndose de sus luces y experiencia: de forma que el matrimonio es en verdad el consorcio de toda la vida [subrayado desde el consorcio...], como lo definieron los jurisconsultos romanos, dando a entender que por él se establecía entre los esposos una completa comunidad de pensamientos, afecciones y voluntad, de prosperidad y desgracia, de honor y deshonor, mediante la fusión de dos existencias en una sola. [al margen de este párrafo se anota: No es exacto que la mujer sea más débil que el hombre. Los verdaderos caracteres de la mujer son los de la maternidad y ellos explican satisfactoriamente el modo ser que atiende[?] cada uno. El desconocimiento de esta verdad tan sencilla ha producido y está produciendo males de primera talla en la sociedad]

El deber y el derecho son correlativos, de modo que donde hay un deber cualquiera, allí ha de haber un derecho análogo: el deber establece obligaciones que cumplir, y el derecho da los medios de

desempeñarlas. Así, conocidos los deberes del marido respecto de la mujer, de ellos mismos inferimos cuáles serán sus derechos. [fin de folio 52]

No tiene sobre la mujer el poder brutal de oprimirla y vejlarla sin más razón que el capricho o la fuerza: tiénelo sí de exigirle por medio de la persuasión obediencia, confianza y consagración al cuidado del hogar doméstico, porque tal es el destino de la mujer y solo cumpliendo con él llenará la parte de acción que le corresponde en la familia: tiénelo de hacerla recibir y practicar sus consejos dirigidos a proporcionarle el bien, y de pedirla consuelo en sus pesares, simpatía en sus placeres.

La debilidad de la mujer la pone necesariamente bajo la inmediata protección del marido, por lo cual es en ella un deber perfecto mantener vivo el cariño de su compañero valiéndose del atractivo de la virtud, y profesándole respeto, amor y fidelidad en el seguimiento de sus consejos y en el desempeño de sus importantes obligaciones. Los deberes del marido determinan los derechos de la mujer, porque, según hemos dicho, unos y otros son correlativos y establecen un cambio recíproco de servicios conformes a la fuerza de la persona.

Si los padres son la providencia de los hijos porque en efecto puede decirse que ejercen su potestad por delegación divina, es evidente que deben tratar a los hijos como el Creador trata a las creaturas, a saber, proveyendo a todas sus necesidades físicas y morales, cuidando de desarrollar y dirigir la acción de todas sus facultades hasta que ellos de por sí puedan usar de sus fuerzas y aprender a ser hombres desde que la edad les coloque fuera de la tutela familiar y en inmediata [fin de folio 53] relación con la sociedad de que son miembros. Para llenar estos deberes, asiste a los padres el derecho a la docilidad, obediencia, respeto y amor de sus hijos, porque de otra manera ni aquellos podrían cumplir con sus obligaciones, ni estas reportarían los bienes que emanan de la potestad paternal.

Por lo que respecta a los hijos, ellos vivirán conforme deben si a la conciencia de su debilidad unen la idea del bien que les dispensan sus padres, y por lo mismo buscan y aceptan con ternura y gratitud la acción tutelar que los conserva, sostiene y protege en sus tiernos años, fortificándolos para que más adelante puedan arrostrar las dificultades de que está llena la vida humana. Tanto por la suma debilidad de la infancia, como por la entera confianza que ponen los hijos en la protección de sus padres, tienen derecho eficaz a cuantos cuidados demanda el estado de su espíritu y de su cuerpo.

Las relaciones fraternales producen asimismo deberes y derechos entre los hermanos, puesto que mutuamente se han de prestar ayuda y protección. Reusamos enumerarlos por inferirse fácilmente de la índole de otras relaciones, y de lo que hemos expuesto acerca de los otros individuos de la familia. [fin de folio 54]

Lección 9a

Deberes y derechos relativos a la sociedad política y a la sociedad de pueblo a pueblo.

Considerados los deberes y derechos en el Estado, se han de buscar entre los gobernados y los gobernantes, o lo que es lo mismo, entre el pueblo y el gobierno. Sean cuales fueren la constitución de un gobierno, sus formas, su razón o su origen, despótico o liberal, de hecho de derecho, por precisión ha de

poner las miras en el destino del pueblo y el fin a que se dirige su marcha natural, porque todos los pueblos tienen un movimiento social que de grado en grado los aproxima a la situación y rango que están llamados a ocupar entre las demás naciones.

Por tanto, en los gobiernos existe el deber de estar atentos a dicho movimiento, estimularlo si desmaya, contenerlo si se precipita, traerlo al orden si se extravía, defenderlo y encaminarlo a su verdadero fin. La misión de los gobiernos no es tan solo hacer vivir al pueblo y acrecentar su fuerza material, sino cuidar además de su perfección moral e inspirarle [fin de folio 55] el sentimiento de lo que vale y lo que puede valer para excitarlo a la práctica de las virtudes públicas. Deben, pues, dirigir los pensamientos, las pasiones y la voluntad del pueblo [tachado: los asociados] de manera que, como un ente colectivo encamine hacia el bien el ejercicio de sus facultades, y desempeñe la parte de trabajo que la Providencia le ha designado en la obra de la civilización universal. Los medios de que para esto se han de valer son idénticos a los que demanda el hombre individualmente considerado, pudiendo reducirse a uno solo cardinal, a saber, la ilustración del pueblo bajo todos respectos, obtenida mediante la libertad del pensamiento, del movimiento y de la industria. Los gobiernos despóticos, en cuanto entorpecen la marcha del pueblo coartando el ejercicio de la libertad social, son antinaturales y dejan de ser gobierno para convertirse en calamidad pública: los que respetan en todas sus manifestaciones intelectuales e industriales mientras no salen del carril de lo justo, esos cumplen con sus deberes, y se apoyan en la razón de los gobernados.

Si pues los medios morales de que han de valerse los gobiernos para llenar sus deberes son la dirección del pensamiento, de las pasiones y voliciones del pueblo, los medios correspondientes de gobernación serán las leyes, la justicia y el poder ejecutivo; pero las leyes como expresión exacta de la sabiduría y de la razón, la justicia conforme a las leyes, y la fuerza según la justicia: condiciones de [fin de folio 56] orden y de bondad en los gobiernos; condiciones de la verdadera y sólida legitimidad de su poder.

Los derechos consisten en hacer obedecer sus mandatos, dictar constituciones, promulgar códigos, instituir y organizar el ejercicio del poder ejecutivo.

Además de esta misión oficial, tienen los gobernantes otra no menos delicada e importante que podremos llamar oficiosa [subrayado], porque su desempeño es indirecto e invisible hasta cierto punto su acción. Consiste en la propagación de las sanas opiniones y la extirpación de las que fueran erróneas y por consiguiente perjudiciales, en la sanción moral de la conducta de los ciudadanos elogiando los buenos hechos y vituperando los malos, y finalmente en el fomento de cuanto contribuya a inspirar al pueblo ideas de dignidad y pasiones generosas. De aquí el derecho que tiene un gobierno bien constituido no solo a la obediencia de los ciudadanos mandada por las leyes, sino también a su deferencia y respeto, a su cooperación eficaz en el sostenimiento del orden establecido.

Los deberes y derechos del gobierno suponen deberes y derechos correlativos en el pueblo. Si los gobernados deben al gobierno todo lo que a este le corresponde por derecho, es decir, obediencia legal y adhesión de voluntad; a ellos les son debidas certera dirección social, administración ilustrada, benévola y vigilante sobre todos sus intereses, y un respeto profundo a su libertad individual y a los productos de su industria legítima. [fin de folio 57]

Los pueblos entre sí están en la relación de fuertes y débiles, y en la especie de sociedad universal que forman, los primeros tienen obligación de socorrer a los segundos, ayudándoles a adelantar en el camino de la civilización. Diversos son los medios con que pueden contar para conseguir este fin, tales como el comercio, las misiones, las artes, la literatura, y algunas veces la guerra. Aparte de los auxilios que propendan a radicar en los pueblos débiles el bienestar material, los fuertes se hallan en el deber de comunicarles sus luces, sus virtudes, el sentimiento del patriotismo que es lo que forma las naciones dignas de este nombre. El cumplimiento de estos deberes requiere el derecho de intervención [subrayado], o sea la potestad que tiene un pueblo fuerte de intervenir en los destinos de otro cuya civilización es incompleta, ora valiéndose de los medios pacíficos de la influencia intelectual y moral, ora de los medios directos de la influencia armada, compeliendo a las naciones bárbaras o desmoralizadas a que abandonen sus costumbres antisociales y adopten una manera de vivir conforme a las miras de la Providencia sobre el linaje humano. Porque, en efecto, Dios no ha puesto en mutua relación sus creaturas para que éstas se abstengan de prestarse auxilios y se abandonen a cuantos errores y males recíprocos puedan sobrevenirles: la inviolabilidad de los seres libres no arguye la provisión de salvarlos de una ruina inminente por la fuerza si fuere preciso: así la represión de las pasiones perversas es justa y santa, aun cuando para ello se empleen medios coactivos. [fin de folio 58]

Sigue de lo dicho que las devastaciones, esclavización, las conquistas tiránicas, son actos para los cuales ningún pueblo tiene derecho y que una alianza que sacrificase los intereses de un pueblo débil en provecho del fuerte, sería también inícuo y contra derecho, por no fundarse en razón ni en mutuo favor, sino en el abuso inconsiderado del poder, empleándolo para oprimir, no para dar protección al débil. En estas bases de moral estriban regas [sic] que acerca de las relaciones internacionales se reconocen en el mundo civilizado con el nombre de Derecho de gentes [subrayado].

Respecto de los pueblos débiles, su deber consiste en procurar la alianza y amistad de los fuertes para imitarlos en sus virtudes, aprovechándose de su experiencia, de sus lazos, artes e industria, aprendiendo de ellos los elementos de la verdadera grandeza, y aprovechándose de su poder como un amparo tutelar de su propia existencia, mientras llega la época de marchar por sí solos a la par de las otras naciones. Sin embargo, no se entienda que en caso alguno deba un pueblo desprenderse de su independencia ni abdicar su nacionalidad, porque se desgracia haciéndose pueblo de otro pueblo, así como el individuo se degrada convirtiéndose en hombre de otro hombre: ni los individuos, ni las naciones deben renunciar su personalidad: deben sí esforzarse hasta lo último por conservarla, porque una existencia sin libertad es miserable vegetación, no es vida, ni se conforma con la vocación humana.

El dere-[fin de folio 59]cho de los pueblos débiles consiste en la facultad incuestionable de ser admitidos en la alianza de otras naciones, entrar en su comunión y ser respetadas en su territorio, sus habitantes, sus instituciones y todo lo que constituye su existencia y su progreso. Además de este derecho perfecto emanado de rigurosa justicia, tienen el de ser asistidos y protegidos en los grandes peligros, aun por medios extraordinarios; porque si la moral impone a los individuos la obligación de socorrer eficazmente a aquel cuya vida o bienes se hallan amenazados, también se la impone a los pueblos respecto de otros pueblos menesterosos: esta obligación internacional, cuando no se establece por pactos solemnes y descansa en la equidad solamente produce lo que los publicistas llaman derecho imperfecto [expresión

subrayada]: su cumplimiento no se puede exigir como un deber de justicia sino de humanidad: faltando a él se peca pero no se delinque.

Tales son los deberes y derechos que emanan de la comunión de los hombres en sociedad, y de la comunión de los pueblos en el mundo. [fin de folio 60]

Sección cuarta

Del bien del alma en sus relaciones con Dios

Lección 10a

De la oración y de las obras

Puesto que hemos sido creados con un fin providencial relativo a nosotros mismos, al universo de que componemos una parte, y a nuestros semejantes, se infiere que para vivir bien con Dios, hemos de vivir bien con nuestra conciencia, con la naturaleza y con la humanidad; porque el destino religioso del hombre comprende necesariamente su destino espiritual, material y social: la piedad y la santidad tienen por condiciones fundamentales todas las virtudes que nos perfeccionan en los tres géneros de relación emanados de nuestra propia naturaleza y de la situación en que el Creador nos ha colocado.

El admirable sistema de [fin de folio 61] leyes reguladoras del Universo en sus partes y en el todo, es emanación de Dios, por cuya razón bien puede afirmarse que le tributamos culto siempre que nos esforzamos por conformar nuestras acciones a dichas leyes, ora respecto de nosotros mismos, ora relativamente al mundo exterior. Y siendo también las creaturas hechura de la divinidad, e imagen suya si se trata del hombre, es evidente que nuestro comportamiento para con ellas será tanto más meritorio cuanto más análogo a su bienestar y destino: respetar y proteger las creaturas, es honrar al Creador: dañarlas y menospreciarlas es ofenderle. “Cultiva las facultades de tu espíritu; concede a los hombres y al universo lo que les debes por tu propio bien; sigue una conducta siempre conforme con el orden establecido en el mundo que habitas, y delante de Dios a quien debes el alma que te dignifica, que te ha colocado en el seno de la naturaleza, que te ha dado una familia, una patria, la sociedad de los pueblos y del género humano, ligándote al sistema general de los seres con vínculos multiplicados cuya fuerza no puedes contrariar no desconocer sin precipitarte en el mal”. He aquí lo que cada uno de nosotros no debe apartar de su memoria, ni dejar de practicar constantemente, como otros tantos preceptos sumarios de perfección: ellos nos dan asimismo las bases del culto debido al Supremo Ser [sic], causa primera de todo lo que existe, el cual se nos manifiesta por donde quiera con los caracteres de una inteligencia perfecta, de un amor inagotable, y [fin de folio 62] de un ilimitado poder. Si pues el alma del hombre se halla revestida de los mismos atributos, bien que dentro de límites comparativamente estrechos y con multiplicados obstáculos en su ejercicio, sin que esta debilidad relativa le impida el conocimiento de la suma perfección de Dios; es natural que levante su pensamiento hasta aquel pensamiento que nada ignora, su amor hasta aquel amor puro, copioso y sin mezcla de malevolencia, y su voluntad hasta aquella

voluntad todopoderosa cuyas manifestaciones ve y admira en sí mismo y en cuanto le rodea, estableciéndose de esta manera las relaciones espirituales de la creatura con el Creador de la fuerza limitada con la fuerza sin límites, del ser débil [subrayado] con el ser fuerte [subrayado] por excelencia. La expresión externa de dichas relaciones constituye el culto [subrayado], y el acto de dirigirnos con la mente o con la palabra al Ser Supremo, es lo que llamamos oración [subrayado].

La oración es, pues, un deber religioso, porque no basta creer [subrayado] sino que además ha de sentirse y expresarse [subrayado] lo que se cree, para que el acto sea perfecto, uniéndonos a Dios por el ejercicio de las tres facultades de nuestro espíritu: la oración es el remedio de una necesidad moral común a todos los hombres, porque todos los hombres reconocen su debilidad, conciben la existencia de un Dios providencia, y por un movimiento espontáneo del alma dirigen e él sus ruegos y deprecaciones, con la fe de [fin de folio 63] que serán acogidas por la Inteligencia suprema, y con la esperanza de que les fortalecerá en el sufrimiento de sus miserias.

La religión no es el patrimonio de los simples, antes por el contrario los más sabios son también los más religiosos. El sabio contempla con profunda admiración el sistema de leyes constituyentes del universo, donde cada ser existe por alguna razón, no por casualidad ocupa su verdadero lugar y tiene un destino análogo a su naturaleza: el sabio comprende cuál es el carácter de esa Providencia infinita que todo lo abraza en la grandeza de los planes de orden. El hombre ilustrado tiene sobre el ignorante la ventaja de ver en evidencia lo que otros sentreven y adivinan, de creer por convencimiento y por ciencia analítica de las cosas, penetrando en los pormenores y sacando de entre lo concreto y al parecer oscuro de los mundos físico y moral las grandes verdades del alta [sic] metafísica y de la teodicea (*) [Se inserta con * anotación al margen: metafísica: ciencia de los principios y de los seres. Teodicea: ciencia de la divinidad] El Sabio cree, pero es creyente apoyado en la ciencia, comprende a Dios y le ama por lo mismo que lo comprende y conoce su infinita perfección, le adora no con a impremeditada devoción del sentimiento, sino con la devoción deliberada de la reflexión: orar no es para él pedir que Dios trastorne o revoque el orden establecido, como si adoleciese de la inestabilidad humana, sino levantar su corazón para adherirse a este orden y alentarse a desempeñar el papel que le ha sido asignado en la creación, aceptando los gozes y los padecimientos anexos a su naturaleza: orar es pedir fortaleza para aprender a vivir y a llenar su destino sobre la tierra y más allá del sepulcro. [fin de folio 64]

Pero no basta orar: es menester unir obras a las preces, entendiendo por obra [subrayado] todo acto práctico realizado con la intención de agradar a Dios, presente en la memoria cuando se ejecuta la acción. Entra en las miras del orden establecido por el Creador la perfección del hombre por el ejercicio de sus facultades en la industria, las ciencias, las artes y las virtudes sociales y privadas: luego todas las acciones que conspiran al cumplimiento de aquellos deberes y sean consecuencia del legítimo y buen desarrollo de la actividad humana, tendrán la cualidad de obras meritorias, y un carácter verdaderamente moral, puesto que el hombre se hace bueno [subrayado] por la práctica de todas las acciones que tiendan a mejorar su condición material e intelectual.

Las obras según su especie y el fin a que se dirigen son más o menos meritorias a lo cual contribuye también el grado de fervor que en la ejecución se ponga con el propósito de agradar a Dios. Así las obras que el hombre le ofrece relativas al mundo físico, son inferiores en valor a las relativas al orden moral y

social: una vida laboriosa en las artes mecánicas es sin duda digna de alabanza y acreedora al premio futuro, porque el hombre consagra toda su existencia a las labores de una ocupación honesta y útil, sirve de un modo directo a sus semejantes, y de un modo indirecto a Dios, contribuyendo con su contingente al sostenimiento del orden social; pero el hombre de ideas elevadas y corazón grande que emplea sus esfuerzos y sacrifi-[fin del folio 65]ca su personal reposo en bien de un pueblo o del género humano enseñándole el camino de la perfección, sirve directamente a Dios porque trabaja en purificar el alma de sus semejantes, y se reviste del carácter de apóstol desde que emprende sus tareas con la intención desinteresada de hacer el bien por amor al orden y en agrado del Ser Supremo.

Dijimos que el grado de fervor religioso en la ejecución de las obras acrecienta su valor, y esto es exacto aun con respecto a las ocupaciones pequeñas. Una persona que desempeñase todos los deberes domésticos por hábitud y sin intención moral, sería maquinalmente buena y en sumo grado inferior en mérito a la que las desempeña con la conciencia de sus obligaciones y de los resultados de su cumplimiento; la bondad de la primera sería negativa, por consistir en no hacer el mal, sin salir de una línea de conducta: la de la segunda sería positiva por ir acompañada de voluntad, llevar la mira de agradar a Dios y la intención de practicar cada vez mejor aquellos actos. [tachado: cada vez mejor] Otrótanto sucede con respecto a las acciones de índole más elevada, cuyo bien sea trascendental a la sociedad política o a la comunidad de los pueblos: de forma que el mérito de la caridad y la filantropía reside intrínsecamente en la intención con que se hace el beneficio y en la infatigable paciencia de repetirlo siempre que sea necesario, procurando imitar en esto la constante bondad de la Providencia.

Si la oración consiste en la expresión [fin de folio 66] de nuestro amor hacia el Creador y en la manifestación de nuestra conformidad al orden por él establecido; consistiendo las obras en la ejecución de aquellas promesas, se sigue claramente: que entre la oración y las obras hay la misma conexión demostrada en Psicología entre la voluntad y el acto que de ella resulta [tachado: libre]; en aquella está el propósito, en esta su cumplimiento; la voluntad sin el acto a nada conduciría; el acto sin la voluntad sería un movimiento instintivo destituido del mérito de la libertad. Así también la oración es el deseo expresado del orden y las virtudes; la obra es la realización de aquel deseo: la primera por sí sola no constituye la virtud; aislada y casual la segunda no da mérito ninguno. Orar y no hacer nada, orar por orar y no más, no es suficiente; es menester unir la práctica, realizar la intención en una serie de actos que demuestren la sinceridad del deseo, y la constancia enérgica en la ejecución.

La oración y la obra: estos son los dos hechos genéricos que comprenden todo el bien del alma en su relación con Dios. De qué manera se ha de desempeñar el primero, es cosa correspondiente al rito religioso: cuál debe ser el segundo en sus pormenores, toca a la moral práctica el indicarlo [tachado: demostrarlo].

Terminado el examen de el bien [subrayado] bajo todos sus aspectos nos resta entrar en el de lo bello [subrayado] siguiendo el mismo método. [Fin del folio 67]

Sección quinta

De la belleza moral

Lección 11a

De la belleza moral en la vida íntima, y en la vida de relación.

La belleza en general puede definirse diciendo que es la excelencia de la armonía, y la perfección en el orden. Este orden puede ser universal si se lo considera en el conjunto de la creación, o particular si se le busca en cada una de las secciones del universo: de aquí las diversas especies de belleza que se enumeran y los diferentes caracteres que las distinguen, análogos a la naturaleza esencial de cada sección de los seres y fenómenos. Por ahora solo nos importa tratar de la belleza considerada en el hombre hablando primero de la belleza subjetiva [subrayado, sic] o del alma misma, y después de la objetiva [subrayado] cuya fuente reside en las virtualidades del hombre, po. [sic] sus efectos se notan en el mundo exterior. Lo que hemos dicho anteriormente acerca del bien, y el deber de buscarlo y parecerlo, nos servirá de base para nuevas investigaciones acerca de lo bello, [fin de folio 68] porque como dijo Platón, la suma perfección del bien constituye la belleza, corona, remate y esplendor de lo bueno.

El hombre, formado ya en las tareas mentales y en la experiencia de la vida, pierde el candor y la interesante simplicidad de espíritu que tanto hermosea la niñez, pero en cambio es susceptible de adquirir un género de belleza ennoblecedora por lo mismo que sus caracteres son la serenidad y elevación. Una conciencia recta y reposada comunica a su semblante la expresión de la serenidad interior, e imprime dignidad en sus acciones, atrayéndose el amor respectivo de sus semejantes, quienes reconocen y admiran en su persona la imagen de la perfección moral, y el proceder del verdadero bien; porque en efecto, el bien para un alma varonil consiste en conocerse y dirigirse según los dictados de la razón y la belleza en llevar esta virtud al más alto grado, permaneciendo en todas circunstancias plenamente señor de sí mismo, plenamente libre y fiel a su naturaleza.

“No hay espectáculo más sublime que el de un hombre justo resistiendo a la adversidad”, ha dicho un escritor, y ciertamente nunca se mostraría tan bella el alma ni tan cabal el carácter del hombre como cuando agobiado bajo el peso de enormes desgracias permanece sinembargo sereno y resignado, y levantando su corazón a Dios le dice: “hágase su voluntad”. Entonces la fortaleza de aquel espíritu, la grandeza de aquel señorío sobre las pasiones, nos llenan de veneración y comprendemos hasta qué punto puede el hombre hacerse superior a las miserias de la vida. Bajo este aspecto son admirables los dogmas de la religión cristiana, porque alientan el hombre en la desgracia, enseñándole de qué manera puede convertirla en título para hacerse digno [fin de folio 69] no de crecidos premios. Estas promesas de un Dios bondadoso, unidas a la convicción de que no se nos pide un imposible sino el simple ejercicio de nuestras fuerzas espirituales, determina claramente al verdadero filósofo cuál es el camino que debe seguir para alcanzar la perfección moral.

En calidad de fuerza inteligente dijimos que el destino del alma es la perfección en ciencias, elocuencia y poesía, y otras tantas son las especies secundarias de belleza en esta parte. No todos los hombres nacen con igual capacidad para distinguirse en aquellos ramos, pero todos deben esmerarse en su cultivo, especialmente en el de las ciencias, por los bienes positivos que procuran. Que la poesía y la elocuencia llevadas a la perfección sean en sumo grado bellas, no es preciso demostrarlo: cualquiera conoce el

encanto de la primera cuando describe escenas tiernas o pacíficas y el entusiasmo que despierta cuando retrata las emociones terribles o los grandes hechos de los hombres. En cuanto a la segunda es incontestable su prestigio irresistible cuando revestida de formas armoniosas expresa con fervor la verdad o remueve las más adormidas [sic] pasiones, disponiendo a su agrado de los movimientos ajenos. De todas maneras la elocuencia es bella, porque resulta de la suma perfección de la palabra, y presupone vivacidad de inteligencia y riqueza de concepciones originales. La belleza de la ciencia tampoco admite duda, ora se la considera en sus resultados civilizadores y grandes, ora en las investigaciones y descubrimientos. El pensamiento humano, ocupado en buscar la verdad y sacándola abstracta y pura de entre los hechos [fin de folio 70] concretos, contingentes y a veces oscuros, o tomándola de su propio seno por medio de la razón inspirada o de la reflexión, admirable poder de retroceso sobre sí mismo en el ejercicio de sus funciones; el pensamiento, decimos, desplegando su actividad certeramente y sujetando al albedrío del hombre aquello mismo que parecía fuera de su poder, presenta sin duda un espectáculo tanto más bello, cuanto menos analogías tiene con la acción de la fuerza material: linaje de belleza cuya posesión ennoblece al individuo, [tachado: que la adquiere], porque es el resultado de su propia voluntad laboriosa y enérgica, ocupada en la conquista de la verdad.

En términos que con respecto a la inteligencia o facultad de las ideas, la belleza consiste, como apuntamos arriba, en la excelencia del bien, ya se le considere en el sujeto mismo, ya objetivamente en los resultados externos de la ciencia.

Concíbese a priori que otrotanto sucederá en las afecciones, puesto que éstas son consecuencia de las ideas, y de ellas reciben su carácter bueno o malo. Los elementos metafísicos de la belleza son la variedad y la unidad perfectamente armonizadas, ora se trate de belleza física, ora de belleza moral. Si las pasiones de un hombre se manifiestan copiosas y bien sentidas, fruto de una rica sensibilidad, pero al mismo tiempo conformes a la naturaleza de las cosas o de los pensamientos, constituirán una conducta arreglada y una armonía perfecta, o por valernos del lenguaje técnico se observará en la vida sensitiva de aquel hombre la feliz alianza de la variedad y la unidad; variedad en las afecciones [fin de folio 71] y unidad en el orden: su conducta, pues, no podrá menos de ser bella moralmente hablando, y en las grandes ocasiones de prueba admiraremos en él la impávida resignación del mártir, o la energía indomable del héroe.

En Psicología hemos comprobado que las pasiones son malas cuando carecen de objeto, o cuando teniéndolo no corresponden a su naturaleza por defecto o por exceso de la emoción: de aquí el llamárselas entonces desordenadas [subrayado], es decir, contrarias al orden; y si la belleza consiste en la excelencia del orden, es innegable que semejantes pasiones nada tienen de bellas, tanto en sí mismas, como en el sujeto a quien dominan, por cuanto se manifiestan a los ojos del espectador monstruosas, ruines o ridículas, y en consecuencia repugnantes. Un loco nunca es sublime en su ira ni en su paciencia, porque ninguna de estas pasiones lleva el sello de la dirección ni del orden, sino el del ímpetu ciego y extemporáneo, o el de un miserable abatimiento: el hombre de modales innobles, de sentimientos fingidos y virtudes postizas nos repugna desde que penetramos sus nulidades, porque comprendemos que su carácter es vicioso o depravado y por consiguiente deforme. La deformidad proviene de lo malo así como la belleza proviene de lo bueno: una y otra se aumentan en razón directa del bien o del mal que las produce.

En suma diremos que respecto de la sensibilidad lo mismo que de inteligencia, la belleza consiste en la excelencia del orden, me-[fin de folio 72]diante el cual ninguna pasión desarreglada interrumpe ni trastorna el perfecto desarrollo de la sensibilidad.

Bajo cualquier aspecto que se considere el ejercicio de la libertad humana, bien en cada una de sus funciones, bien en la estrecha correspondencia de éstas, o en sus resultados externos con relación a la conducta del hombre, siempre es cierto que cuando se verifica ordenadamente se acompañan todas las cualidades de la belleza. El completo señorío de sí mismo, la calma y exactitud en las deliberaciones, el arreglo mesurado de la voluntad y la perseverancia en la ejecución de lo se ha resuelto, son dotes que levantan el carácter del individuo hasta la altura que debe ocupar según la dignidad de su naturaleza. Por eso el calor sereno en presencia de un peligro, y los esfuerzos bien dirigidos para combatirlo, producen un sentimiento de admiración en el espectador, porque indican plena posesión de sí mismo, e inteligente superioridad sobre las cosas externas: por eso es bella la firme actitud de un hombre moralmente fuerte, que lejos de ceder ante las dificultades las contrarresta y domina, y lo que una vez ha querido lo ejecuta y cumple a título de libre señor de los acontecimientos.

Un alma perfectamente inteligente, sensible y libre, es perfectamente bella, porque la belleza espiritual consiste en acercarse todo lo posible al completo orden en el ejercicio de las facultades mentales.

La vida externa o de relación es un resultado inmediato de la vida íntima; y así como en la expresión del rostro se retrata la bondad [fin de folio 73] del alma, así también la conducta y las obras del que ha perfeccionado el uso de las facultades de su espíritu, aparecen adornadas y bellas, ora se manifiesten en los trabajos comunes de la vida doméstica, ora en las grandes empresas de la industria, donde la inteligencia humana suele desplegar toda la pompa de sus combinaciones. También en las relaciones sociales demuestra el hombre la belleza de su alma, cuando practica desinteresadamente la caridad y la beneficencia, cuando a pesar de la ingratitud de sus contemporáneos trabaja con ardor en bien de la sociedad, sacrificándole sus horas de reposo, o cuando desprendiéndose de todos los placeres materiales se constituye en apóstol de sobriedad, de virtud y de resignación para traer sus hermanos al camino de la bienaventuranza, tolera sus flaquezas, corrige con amor sus defectos, y los conforta en el dolor y la desgracia. No hay, en suma, situación alguna ni relaciones en que el hombre deje de excitar la admiración que tributamos a la belleza, si le vemos llenar [tachado cumplir] exactamente su destino, soportar [tachado: con sus deberes, sobrellevando] los males con entereza y gozar de los placeres con templanza [Tachado: de los placeres], porque en tanto es verdaderamente bella su vida, en cuanto ejerce sus facultades sin exceso ni defecto, y procura ser fiel a su naturaleza esforzándose por perfeccionarse, así en las dotes de su espíritu como en la bondad de su comportamiento.

Si pues la belleza consiste en la excelencia del orden, y el orden mismo es la fuente del bien, se sigue que donde quiera que haya belleza hay también bondad, lo cual es igualmente cierto en lo físico y en lo moral, en lo concreto y en lo [fin de folio 74] abstracto. De aquí proviene nuestra preferencia por todo lo que manifieste armonía y proporción, y nuestra repugnancia por las cosas trastornadas y monstruosas: de aquí nuestro amor a la ciencia y la repugnancia que despierta en nosotros el error. La mano de Dios ha

unido felizmente en nosotros el sentimiento del bien y de la belleza haciéndonos encontrar un vivo placer en la posesión de la verdad, como si hubiese querido facilitarnos el camino de la perfección, colocando por todas partes el dolor al lado del extravío, y poniendo la felicidad por término de la virtud. [fin de folio 75]

Lección 12a

Que el bien y la belleza moral producen obligación

La existencia del bien es una verdad innegable que aun cuando no pudiera demostrarse creeríamos en ella por el mero sentido común. Ahora tratamos de averiguar si el hombre tiene una obligación perfecta de buscar el bien y la belleza moral, o si se le basta conocerlos y gozar de ellos cuando se presenten.

Hay ocasiones en que por falta nuestra o por la oscuridad con que se nos presentan las cosas [tachado: de las cosas mismas] no percibimos el bien, o apenas sospechamos que existe en cuyo caso permanecemos indiferentes sin movernos a solicitarlo: pero esto no proviene de la naturaleza misma del bien sino de que no se manifiesta con evidencia necesaria para producir la fe, condición indispensable de la acción, porque nadie toma un partido ni se resuelve a ejecutar algo sin conocer primero qué es lo que prefiere y a qué fin le conducirá.

Esta indecisión desaparece al punto que el bien se nos muestra con evidencia y certidumbre. Declaramos, por ejemplo, justo y conforme al honor devolver a su dueño el depósito que nos haya con-[fin de folio 76]fiado; que es acción caritativa socorrer a nuestro prójimo en su tribulación o salvarlo de ruina en medio de un peligro; que es santo y piadoso honrar a Dios con toda el alma, uniéndose a él con el pensamiento, las afecciones y las obras como a la fuente y principio de todo orden. En estos casos el bien es manifiesto y positivo, y entonces no nos ceñimos a confesar que existe [subrayado] [tachado: el bien], sino colocados en semejantes circunstancias declaramos que es menester [subrayado] ejecutarlo, pasando de la afirmación al mandamiento del bien, como un deber moral explícito y perfecto, ora sea fácil su ejecución, ora exija grandes esfuerzos y sacrificios, convencidos de que lo único que puede excusar y justificar la omisión de aquel deber es la impotencia, porque el dolor y sacrificio que costara nos disculparía, pero no nos dispensaría de su cumplimiento. [tachado: pues a lo más nos disculparía]

De manera que a pesar de todos los obstáculos y aun cuando nos rodearan los mayores peligros, el honor que no es sino la conciencia imperiosa del bien, nos manda defender al inocente, ser fieles a nuestros principios y creencias, y servir a la patria consagrandole nuestra persona siempre que las circunstancias lo demanden, así en lo privado como en lo público; porque sea cual fuere la magnitud de la acción buena que haya de ejecutarse, la idea del bien es igual, y por consiguiente eficaz la obligación que impone de realizarla en la conducta.

La obligación perfecta en que estamos de ejecutar el bien no se opone al libre albedrío, pues ella no constituye una necesidad [subrayado] inevitable: [anotación al margen: [ilegible]: queda esta la probanza] pruébalo las ocasiones numerosas en que por desgracia desatendemos nuestros deberes sin que a ello

nos compela el imperio de ninguna fuerza extraña irresistible, quedando íntimamente convencidos de la responsabilidad [fin de folio 77] en que hemos incurrido, reconociendonos causa de nuestra falta voluntaria. Ni puede decirse tampoco que la obligación consiste en el atractivo que acompaña a todo lo bueno, puesto que ella corresponde y nos inclina al bien, y el atractivo es carácter peculiar de la felicidad. Aunque el bien y la felicidad vengan a confundirse al cabo por la estrecha relación del primero con la segunda, hay sinembargo gran número de circunstancias en que falta aquella unión, y es fácil juzgar del efecto respectivo de los dos principios mencionados. Supongamos que alguna vez [tachado: tengamos que] ejecutemos una acción tal que exija pronta resolución, en términos que apenas hayamos tenido tiempo de conocer su bondad, sin haber podido calcular las consecuencias: en caso semejante es claro que lo único que nos ha movido es el sentimiento de nuestro deber sin ninguna mira de placer ni utilidad. Por el contrario, si puestos en el caso de tomar un partido cualquiera estimamos su utilidad no atendiendo a su justicia y nos decidimos por el más útil meramente, entonces en lugar de movernos [tachado: por una] consideraciones de puro honor [anotación al margen: nada puede ser útil que sea contrario al honor], cedemos a las satisfacciones del interés y bienestar momentáneos que no siempre marchan de acuerdo con la virtud, la cual suele costarnos sacrificios en vez de traernos utilidad inmediata [anotación al margen: le niega]: para obtener lo útil, basta seguir el impulso de las pasiones; pero solo los dictados de la razón pueden darnos posesión de la virtud.

Aun cuando supongamos [tachado: un hombre tan entendido acerca de sus] una situación tal que ningún motivo nos hiciese olvidar los medios de conducta que para perfeccionarnos y alcanzar el bien hemos de seguir, atendidos nuestra propia naturaleza y verdadero destino; que comprendiésemos la íntima relación del buen uso de nuestras facultades y el contento del ánimo, del mérito y la recompensa, del bien y la felicidad y [tachado: tratar de alcanzar estos dos fines] que en consecuencia nos dirigiésemos a estos dos fines sin preferir lo útil a lo justo guiándonos al [fin de folio 78] mismo tiempo por los dictados de la razón y las solitaciones del gusto, o alternativamente según lo pidiesen las circunstancias; [agregado al margen: aun en este caso a pesar de ser tan complexos los motivos de nuestras acciones, pueden estos separarse y en fácil distinguir [tachado: todavía puede distinguirse] en uno y otro principio de conducta la especie particular de determinación que nace de cada cual, y referir a la razón o conciencia del deber la determinación de hacer una cosa aun cuando sea desagradable [tachado: porque] estimándola obligatoria, y al sentimiento de placer la que nos inclina a ejecutar algo por mero gusto y sin creerlo obligatorio. [tachado: de donde] [agregado al margen: Si pues la ley moral de nuestras acciones se encuentra por una parte en la obligación de lo justo y por la otra en el atractivo de lo útil] se sigue que para hacer buen uso de la vida debe atenderse a los motivos racionales [subrayado] y a los motivos sensitivos [subrayado] de conducta, combinando estos dos principios en vez de dejarse llevar por el uno o el otro exclusivamente.

La perfección moral no se encuentra en las austeras doctrinas de un rígido estoicismo, ni en los preceptos sensuales de un epicureismo sin dignidad, sino en la conciliación y equilibrio de los dos principios de acción; bien así como en el [tachado: naturaleza del] hombre vemos combinados el elemento [tachado: principio] espiritual y el [tachado: principio] elemento material ninguno de los cuales ha desatenderse ni perfeccionarse exclusivamente si se desea conocer tal como es su naturaleza. La obligación se hace llevadera por su combinación con el atractivo, puesto que [tachado: en toda virtud] a la práctica de toda

virtud se une la paz del alma [subrayado] y en la observancia de la justicia reside un placer más o menos próximo; recíprocamente el atractivo del placer se legitima y santifica por la obligación, [tachado: que impone] cuando por ser conforme al principio racional se convierte en perfecto: son dos motores que concurren a facilitarnos el bienestar de que es susceptible nuestra naturaleza. [fin de folio 79]

En cuanto al atractivo que para nosotros tienen algunas causas de acción, basta indicar que no es irresistible ni infalible, sin que sea menester probarlo, en lo cual corre parejas con la obligación según vimos arriba: el nacimiento de una inclinación no siempre está en nuestro albedrío, puesto que hay apetitos involuntarios, pero sí lo está el dejarnos arrastrar por ella o dominarla en su totalidad o en parte [anotado al margen: Ergo: es la inteligencia la responsable]; de manera que aunque solicite nuestra voluntad, depende de nosotros el querer o no querer definitivamente aquello que nos provoca, y en esta parte permanecemos señores de nosotros mismos. No hay, pues, fatalidad en la acción de las causas atractivas, ni por consiguiente destruyen el principio de la obligación, la cual existe donde quiera que haya libertad de elección entre lo bueno y lo malo.

Establecida la existencia de la obligación [tachado: en que estamos] de seguir el bien, y distinguida de los otros principios con los cuales pudiera confundirse, resta comprobar su unidad en cuanto a la eficacia y su variedad en cuanto a los grados.

Los estoicos decían que la obligación era siempre una misma en eficacia y en grado porque igual culpabilidad hay en omitir el cumplimiento de un deber pequeño que de uno grande, y en cometer una falta que un crimen. El austero respeto que aquellos filósofos profesaban a la pureza del alma, les hizo incurrir en esta exageración de principios contraria a la justicia; porque no deben confundirse la fragilidad humana y la [fin de folio 80] intención perversa del que delinque a sabiendas, igualando al débil y al malvado, ni hay hombre tan señor de sí mismo en todas ocasiones que en el curso de su vida se halle exento de pecar. [anotado al margen: En moral no hay hombres malvados sino miserables].

La obligación moral es una misma [subrayado] en cuanto a la eficacia considerada como el deber que impone al alma la presencia del bien, sea cual fuere su magnitud, porque en el seguimiento constante del bien consiste la perfecta moralidad. Igual obligación tenemos de practicar lo que tiende a la mejora de nuestra naturaleza próxima o remotamente, y la ley que nos manda adherirnos a las grandes virtudes, nos ordena también atesorar las pequeñas, sin exceptuar una sola, porque es ley siempre obligatoria y universal: de forma que no hay dos especies de bien, uno que obligue y otro no obligue: todo bien obliga positivamente.

Pero de allí no se infiere que todo bien obligue igualmente [subrayado], puesto que se enumeran diferentes órdenes y en cada orden diversos grados de acciones legítimas y virtuosas, habiendo de distinguirse en consecuencia [tachado: distinguirse] varios órdenes y grados de obligación, según fuera la magnitud de cada deber en particular.

En primer lugar es evidente que si, para ser fiel a su naturaleza y corresponder a su destino, el hombre ha de poner todo su connato en perfeccionar su espíritu, su deber capital será cultivar sus facultades íntimas, dando buena dirección al ejercicio de la inteligencia, sensibilidad y libertad. De todos los bienes el principal

es el de la conciencia, fuente de la moralidad y la virtud, puesto que el mérito [fin de folio 81] de las acciones en la vida exterior, social y religiosa, proviene de las intenciones y sentimientos que la producen.

En segundo lugar vienen los deberes anexos a la vida de relación, los cuales se encuentran subdivididos según el grado de importancia que toman de los seres a que se refieren, siguiendo la superioridad respectiva que existe entre Dios, el género humano y el mundo físico, porque no hay igualdad moral entre las obras de la industria, la virtud de la justicia y la piedad de la religión: en el primer caso llenamos nuestros deberes estudiando las leyes del mundo sensible [tachado: material] para mejorar nuestra condición material, bastándonos el saber [subrayado] que de ahí resulta: en el segundo caso hemos de conformar nuestras acciones a las leyes del mundo social, aprendiendo a ser sabios e íntegros [subrayadas las dos expresiones]; por último, en el tercero debemos prestar obediencia a la ley de las leyes, a la ley suprema y absoluta que ha establecido, comprende y domina las demás: a la Causa [subrayado] inteligente, bienhechora y poderosa, que ha producido la armonía del universo; y en estas relaciones se contienen la práctica de los deberes del saber, la virtud y la piedad. De forma que la perfección humana sigue una escala ascendente desde la observancia del orden físico a la obediencia del orden moral, y desde estas dos fracciones del orden, al culto del orden universal, [tachado: establecido por la divina] personificado en Dios y conservado por su alta Providencia, tributando el homenaje debido al autor de todo lo creado.

Además de esta gradación en la importancia de nuestros deberes, motivada en la categoría de los objetos a que se refieren, hay también grados de calificación fun-[fin de folio 82]dados en la eficacia moral de la obligación, conforme a la entidad del bien que la produce. El mantenimiento del orden en nuestra conducta, por ejemplo, en un bien que debemos procurar por rigurosa obligación, pues de lo contrario caeríamos en el desorden de los vicios; pero la excelencia en ese mismo orden, y lo que es lo mismo, la práctica de las virtudes generales como la beneficencia y la caridad universales, es un bien complementario cuya porción nos acerca a la perfección ideal. Estamos obligados ciertamente a desvelarnos por adquirirla, pero no de una manera eficaz y perfecta como cuando se trata de perfeccionarnos o precavernos del vicio: antes de alcanzar la suma perfección humana, ha de comenzarse por adquirir las virtudes fundamentales; de aquí los dos grados de obligación, positiva y eficaz en un caso, eficaz pero menos perfecta en el otro, por cuanto no todos los hombres pueden ser héroes de virtud aunque aspiren a ello, mas sí está dentro del límite de sus fuerzas el ser bien morigerados.

Para establecer con toda claridad esta diferencia de grados estimados de la obligación, pongamos un paralelo de economía práctica. Dijimos antes que uno de los fines del hombre es lo útil, y en lo útil [subrayado] están comprendidos lo necesario [subrayado] y lo superfluo [subrayado]. Nadie negará que antes de pensar en lo segundo es menester asegurar lo primero, porque los goces empiezan donde acaban las necesidades ingentes de conservación. Así también en las relaciones de hombre a hombre si es obligatorio salvar la vida al [tachado: ilegible] prójimo, lo es mucho más no atentar contra ella; y en punto a religión [fin de folio 83] hay gran diferencia entre la piedad simple y vulgar sin la cual solo existiría la indiferencia o irreligiosidad, y la sublime piedad del santo para quien el amor de Dios es infinitamente superior a cualquier otro interés. De aquí la distinción entre el consejo y el precepto, emanada del grado de fuerza que a la obligación acompaña: por el consejo se recomienda; por el precepto se manda: se

recomienda la grandeza en la virtud como un mérito extraordinario; se manda la observancia de las virtudes comunes como un deber imprescindible, perfecto e igual para todos los hombres.

Hay pues, variedad de grados en la obligación, sin que esto destruya la unidad de su eficacia: de lo contrario a fuerza de querer igualar los deberes, acabaríamos por igualar el mérito de todos, negando las recompensas extraordinarias para el mérito extraordinario, o lo que es lo mismo, destruyendo las posibilidades de las virtudes sobresalientes, y aniquilando toda esperanza de mayor perfección. No es esta nuestra moral: ella se apoya en la libertad del albedrío, que hace a cada hombre autor y responsable de sus obras, artífice de su perfeccionamiento, y capaz de alcanzar los premios más altos según los esfuerzos que para ello hiciere.

En otro lugar hemos indicado que el bien [subrayado] y la felicidad [subrayado] son inseparables, y ahora es llegada la ocasión de demostrarlo. [fin de folio 84]

Sección 6a

De la felicidad

Lección 13a

De la unión del bien y la felicidad

De cualquier manera que se considere al hombre es evidentemente verdadero que vive y es activo, con la conciencia de una y otra cosa, que se ama con estas cualidades, y que goza con el desarrollo y perfección de ellas; pero como el fin adonde van a parar el ejercicio de las facultades cuando se verifica de una manera excelente es la virtud y el poder, se sigue: que el hombre goza cuando alcanza la virtud y el poder, porque entonces, porque entonces conoce que ha llenado el destino de su naturaleza. No importa que esto suceda mediante el socorro de Dios de un modo providencial, o por obra de la energía de su voluntad: de cualquier manera, desde el instante que adquiere conciencia de su buena situación, se felicita intensivamente del favor que ha recibido, o de la obra que ha consumado, bien que aceptando el primero como una gracia, y reconociendo la [fin de folio 85] segunda como fruto de su libertad y de sus esfuerzos.

Por consiguiente, todos los goces del hombre no se asemejan, ni él los considera como pruebas o recompensas de su mérito persona, puesto que muchos provienen de las circunstancias; pero en ningún caso deja de acompañarles la conciencia de una actividad convenientemente desarrollada, de donde nace el contento consigo mismo. Podrá equivocarse, y en efecto así sucede con frecuencia, acerca de la naturaleza de las cosas y de los hechos, y reputarse feliz en una situación en que debería sufrir; pero estos errores nada prueban contra lo que dejamos dicho, porque si en semejante situación goza, no es a causa de sus debilidades y de sus vicios, sino de lo que equivocadamente toma por el poder y la perfección de donde resulta que desvanecido el error, cesa el falso placer que producía, y comienza el pesar.

Dijimos que por dos motivos puede tener lugar el legítimo ejercicio de las facultades humanas: 1o el concurso de causas fatales o providenciales; 2o la acción [tachado: energía] libre y voluntaria de nuestras propias fuerzas. Por tanto, siempre que en la combinación de estos dos motivos predominaran las causas providenciales de un modo favorable, producirán un bienestar casual “subrayado” aun cuando la acción voluntaria del alma sea débil: si predominan de un modo adverso, el alma padecerá no obstante que tenga la energía y las virtudes suficientes para ser feliz si estuviera exenta del influjo de aquellas causas. [tachado: No es raro que estos dos motivos concurren al mismo tiempo, produciendo un bienestar casual como cuando el alma en sí misma sea débil, o que por el contrario teniendo las fuerzas suficientes para adquirir el bienestar el imperio de los acaecimientos la haga padecer. En uno y otro caso el hombre experimenta dos afecciones opuestas, el contento y la tristeza] Cuando en el curso de la vida se encuentra el individuo en ambas situaciones al propio tiempo o alternativamente, experimenta dos afecciones fundamentales opuestas, la alegría y la tristeza, o mejor dicho, una alegría mezclada de dolor y un dolor mezclado de alegría, sintiéndose a la vez feliz y desgraciado por lo que posee y por lo que le falta, por lo que le es personal y lo casual, por los bienes y los males que le son propios y los que le llegan mandados de agentes exte-[fin de folio 86]riores. así la satisfacción del hombre no es completa si no tiene por causa el propio y personal mérito, o si en la vida de relación se encuentra contrariada de un modo invencible en el ejercicio de su actividad; y de esta manera se explica cómo apesar de la conexión que existe entre el bien y la felicidad, el mal y la desgracia, el hombre justo suele encontrar padecimientos, y el malvado prosperidades.

Estos son datos que nos suministra la psicología: todos los hombres tienen conciencia de su fuerza moral y de sus hechos deliberados, y si a esta conciencia se une el sentimiento del poder, resulta un goce verdadero e íntimo; porque la felicidad acompaña siempre a la conciencia de toda acción legítimamente consumada.

Veamos ahora las consecuencias que de aquí deduce la Moral. [tachado: deduce de estos datos].

En otro lugar dejamos probado que el bien considerado en general consiste, con relación al alma, en el desarrollo legítimo de su libre actividad, o lo que es lo mismo, en el ejercicio no impedido [tachado: contrariado] de sus facultades, dirigido a un fin conforme a la naturaleza humana: asimismo probamos que en ese desarrollo legítimo de las facultades reside esencialmente la virtud; pero como a todos los hechos de la vida íntima les acompaña la conciencia de que se manifiestan, se sigue que el alma percibe la virtud, la percibe como un bien, y por tanto su posesión determina [tachado: una] emociones agradables en el espíritu. Podemos, pues, concluir que el bien, sentido y conocido por el alma, es la fuente de la felicidad, y de otra [fin de folio 87] manera, que la felicidad es la consecuencia necesaria del sentimiento del bien.

Ahora si concretamos el bien al [tachado cada] ejercicio de cada una de nuestras facultades, hallaremos tantas especies de felicidad, cuantas son aquellas.

Cuando en el ejercicio de la inteligencia encontramos facilidad y perfección en cualquiera de sus aplicaciones o en todas ellas juntas, de manera que las ciencias, la elocuencia y la poesía nos sean accesibles y recojamos los frutos de su cultivo, sentimos una íntima satisfacción, nos reputamos felices, y

aun en medio de los padecimientos que los demás hombres o nuestra situación nos procuran, gozamos y adquirimos consuelo tanto más puros, cuanto no pueden sernos arrebatados por los caprichos de la suerte ni por la malquerencia de los hombres.

Otro tanto decimos respecto de la sensibilidad. La conciencia de que nuestras afecciones son ordenadas, viéndonos libres de los ímpetus funestos de una pasión desarreglada, y de la triste apatía de un alma indiferente nos conduce a la envidiable tranquilidad del que nada tiene que temer de sus inclinaciones, y al contento de vernos caminar hacia la suma perfección, puesto que nuestra sensibilidad no es capaz de ningún movimiento bastardo y degradante. En términos que el bien con relación a la sensibilidad es una fuente de ventura. [fin de folio 88]

Si la voluntad concurren las mismas condiciones se determinan efectos análogos. Cuando es ciega, impetuosa y sin freno produce una serie de disgustos proporcionalmente graves en las relaciones de la vida, y en consecuencia un profundo descontento de sí mismo por el sentimiento de los propios excesos: cuando voluble y falta de energía, trae por resultado un vivir dependiente, lleno de temores y de vicisitudes desventajosas, y por tanto desgraciado: pero que nuestra voluntad reúna la energía al sosiego, y la perseverancia a la paciencia, poniendo su ejercicio bajo la dirección del entendimiento, de manera que nunca traspase los límites de lo bueno y ordenado, y entonces hallaremos en ella un manantial inagotable de satisfacción, puesto que seremos señores de nosotros mismos dirigiendo todas nuestras acciones al fin más provechoso, y señores también de lo que nos rodee, pudiendo utilizarnos de lo favorable y precavernos de lo dañino: entonces la conciencia de nuestro poder y la experiencia de sus buenos resultados nos hace gozar un placer compuesto de todos los placeres parciales que nos proporciona el ejercicio perfecto del albedrío, y bajo este respecto somos verdaderamente felices.

Luego es cierto que el bien con relación a la vida íntima, ora se la considere en general, ora en particular respecto a cada una de las facultades del alma, trae por inmediateza consecuencia la felicidad, por cuanto pone en posesión de la paz del alma, que consiste en el contento interior de sí mismo.

Del bien físico también nace la felicidad. Hemos indicado en otra parte que aquel consiste en la aplicación racional de nuestra actividad moral a la conservación, mejora y buen uso de nuestros órganos. En efecto, así como la curación de un dolor físico determina en nosotros un sentimiento de bienestar, así también lo produce el conocimiento de que nuestros órganos son aptos para ejecutar un acto en particular, y todas las acciones a que los apliquemos; placer que sube de punto si estas ventajas las debemos al cuidado que en adquirirlas hemos puesto, ya mediante oportuno ejercicio, ya por la sobriedad y orden de nuestra vida, a cuyas virtudes debemos la salud y robustez del cuerpo. El gozo de semejantes ventajas constituye el bienestar físico, y da margen a la felicidad que de él nos resulta, porque poseyéndolas, ninguna de las labores que emprendamos para acomodar al lleno de nuestras necesidades las cosas que nos rodean, será infructuosa.

Y si convertimos la vida hacia las acciones cuyo objeto es la sociedad, hallaremos en ellas la misma alianza del bien y la felicidad. Respetar la propiedad ajena, respetar la persona, el honor y la vida de nuestros conciudadanos, ser fieles a la fe prometida y siempre a la verdad; estos actos que forman lo que llamamos justicia, honradez y probidad, constituyen las virtudes sociales. El hombre que las observa con

escrupulosidad en su conducta, sentirá dentro del alma la paz que nace del cumplimiento de sus obligaciones, y en sus conciudadanos encontrará el respeto y el amor. Por el contrario aquel que se reconozca degradado por un culpable olvido de esos deberes, descontento de sí mismo y menospreciado por los demás, se verá rodeado de sufrimientos y de males, tanto más acerbos, cuanto se reconocerá él mismo como causa única de sus miserias. En suma, donde quiera que el hombre vea resultados beneficiosos a sus semejantes [sic], encuentra naturalmente un espectáculo que le regocija, y cuando contempla aquellos resultados como fruto de su propia voluntad, y recoge el premio de la gratitud y la estimación; cuando al descender a su conciencia pueda repasar sin remordimientos todas sus acciones a causa de haber sido perfectamente puras, entonces cada uno de aquellos testimonios de amor y respeto que recibe de los demás hombres le suministra emociones tan grandes y duraderas, cuales nunca podría experimentar por los goces materiales aislados.

Por consiguiente, de estos hechos deducimos que el bien relativo a la sociedad es otra de las fuentes de felicidad, siendo esta su efecto. [fin de folio 91]

Con lo que hemos dicho, y habiendo visto constantemente unida la felicidad al bien con relación al hombre mismo, a la naturaleza y a la sociedad, estamos excusados de hacer igual demostración respecto de la vida religiosa. El culto de Dios presupone una sincera adhesión al orden universal personificado en su tutor, y en este sentido el hombre que de verdad sea religioso, [tachado: e ilustrado], ha de ser precisamente hombre de bien por excelencia, puesto que en la obediencia al orden universal se encierra el orden respecto de sí mismo, respecto del mundo y respecto de los hombres, o lo que es igual, se contienen toda virtud y todo bien. Alcanzada una perfección tan completa, la felicidad íntima y externa que produzca no puede menos de ser suprema, por cuanto será análoga a su causa, e imperecedera.

Idénticas conclusiones deduciríamos del examen de lo bello [subrayado] en sus diversos órdenes, pues como hemos dicho repetidas veces, la belleza no es más que el bien llevado a la perfección, por donde se ve que forzosamente ha de producir una felicidad proporcional. Solo nos resta añadir que cuando se trata de la unión del bien, la belleza y la felicidad, debe presuponerse que el primero y la segunda han sido ya producidos [subrayado]: [tachado: pues] cuando están por producir [subrayado], cuando estamos haciendo esfuerzos por alcanzarlos, quizás no gozamos sino padecemos en medio de las tareas a que tenemos que enfrentarnos, si no es que la esperanza del bien nos alienta y fortifica para perseverar en conseguirlo. [fin del folio 92]

Lección 14a

Que el hombre de bien es feliz

Comúnmente se cree que la felicidad del hombre de bien es paradójica, y aun no faltan quienes sin hacerse cargo del número y naturaleza de las causas que modifican la vida, asienten como verdad demostrada que la infelicidad es compañera de la honradez. Nosotros, partiendo de un exámen filosófico de los hechos, trataremos de averiguar si es exacto lo que se dice en el epígrafe de esta Lección.

Considerada la cuestión respecto del sujeto [subrayado], cuando el origen y la causa de la felicidad están en el alma misma, pueden suponerse dos casos en que el hombre de bien no sea feliz, tomando por base para ellos los dos modos anormales e involuntarios en que nuestro espíritu suele encontrarse, a saber, la suma indiferencia, y el error.

Imaginemos, pues, un hombre tan indi-[fin de folio 93]ferente y distraído de sí mismo, o si se quiere, tan privado del sentimiento moral, que habiendo ejecutado una acción legítima y buena no sepa lo que ha hecho, y en consecuencia no experimente ninguna especie de placer. En tal caso la ausencia del goce proviene de la falta de conciencia, por cuanto nadie goza ni padece en un estado que ignora, ni por hechos de que no tome conocimiento, pues la percepción es anterior al sentimiento de lo que sucede, y la condición indispensable del placer y del dolor: por manera que de este caso no puede sacarse argumento para decir que sin embargo de existir el bien, no le acompañó la felicidad por ser esta independiente de aquel: el hecho si algo prueba es [tachado sino por] un defecto del sujeto [subrayado]; una falta [tachado: de] la base de toda afección que, como en otro lugar queda demostrado, es la conciencia.

Razones análogas resuelven el caso de resultar padecimientos a consecuencia del bien, por haberlo equivocado con el mal. Si un hombre en extremo timorato y lleno de escrúpulos califica de pecaminosa su conducta siendo intachable, padecerá no obstante su pureza, porque ve el vicio donde no existe, y sufre tanto como si en realidad existiera, amoldándose sus afecciones a la naturale-[fin de folio 94]za de sus ideas. Disipado el error, cesará de padecer: gozará entonces por el sentimiento ordenado del bien, restableciéndose la verdadera relación de los hechos, antes trastornada por un error de su entendimiento.

Empero no está en el orden común de las cosas el hallarnos expuestos por ignorancia o por error a no recoger el premio natural de muchas virtudes: demasiado interés tenemos en saber lo que hacemos para no evitar cuidadosamente la ceguedad y las equivocaciones respecto de lo que nos es personal, ni despojarnos del mérito de nuestra conducta: más fácil es que nos equivoquemos en sentido contrario, gozándonos con orgullo en nuestras pretendidas o expresadas perfecciones; porque las sugerencias de la vanidad tienen mayor cabida en el corazón humano que los errores de la excesiva modestia.

Con todo, es evidente que aun suponiendo perfectas las funciones del alma, el hombre de bien padece en su espíritu, en su cuerpo y en las relaciones con la naturaleza y la sociedad; pero esto no prueba la ausencia de felicidad para él, sino la mezcla de bienes y de males que llenan la vida del hombre, resultado de su propia condición, noble y débil al mismo tiempo. Entre las causas de bienestar y desgracia que in-[fin de folio 95]fluyen en nuestra existencia, hay muchas cuya acción podemos modificar o neutralizar por estar al alcance de nuestra dominación, y otras sobre las cuales no tenemos imperio, y nos ensalzan o abaten con toda la fuerza de una fatalidad. Las aventajadas dotes del espíritu y del cuerpo, o las imperfecciones de uno y otro; la más o menos afortunada posición social; la pobreza o la abundancia de medios materiales de bienestar, son cosas que por lo regular nos vienen de Dios o de nuestros mayores, proporcionándonos bienes o males fortuitos. Bajo este respecto es claro que la felicidad o la desgracia no dependen de nuestro albedrío, acaeciéndonos por el hecho de concurrir circunstancias inevitables que nos abren las puertas del bienestar, o nos dificultan o imposibilitan su consecución.

Hay, pues, bienes y males sometidos al poder del hombre, y los hay que están fuera de su alcance: por consiguiente habrá especies correlativas de felicidad y desgracia, ora causadas por nosotros mismos, ora ciegas y fatales, que caerán sobre los hombres, sin distinción ni calificación moral.

Nada tiene de extraordinario que un hombre completamente justo, al paso que los bienes que él mismo puede procurarse a consecuencia de sus esfuerzos, carezca de aquellos que advienen sin ser [fin de folio 96] buscados, o de las condiciones necesarias para adquirir los que otros disfrutan. Tal vez acontece que siendo estudioso no ve el fruto de sus afanes por carecer de talento, que la sobriedad no le proporcione la salud, ni la economía riquezas, ni la integridad y beneficencia toda la simpatía que debiera esperar de sus coasociados; y bajo cualquiera de estos respectos padecerá y no será feliz a causa de su imperfección o de la ajena injusticia. Pero no obstante, como hombre de virtud y de bien no es desgraciado ni puede serlo; no lo es en aquella parte que es perfecto por el esfuerzo de su propia voluntad, sino en cuanto es débil por sí mismo y según su naturaleza, o por accidente mientras causas externas le afligen. Tal es la existencia humana: que viviendo el hombre relacionado con cuanto le rodea, su felicidad se compone con cuanto le rodea, su felicidad se compone del bien que él mismo se adquiere [expresión subrayada], y del bien que le otorgan [expresión subrayada]: uno de ellos solamente no basta para constituir la plenitud de la bienaventuranza, porque ni el alma puede divorciarse de sí misma o del universo, ni puede permanecer indiferente al descontento interior o a los dolores que de fuera le vengán: mas siempre es cierto que los padecimientos originados de causas externas no son tan acerbos como aquellos de que nos reconocemos autores y causadores voluntarios; por donde se ve cómo el justo halla consuelos e íntimos [fin de folio 97] goces en medio de la tribulación pasajera de los males externos: para el justo hay un porvenir de premio en el cual cree y espera, con la paz en el alma y la fortaleza en el sufrimiento: posee el bien de conciencia y la felicidad interior que le es consiguiente, y en el grado de que es capaz como hombre. Buscar la felicidad exclusiva [subrayado] para el hombre de bien, sería una exageración, así como buscarla pura y completa entre los mortales. No es dado a nadie el ser enteramente feliz, conforme no le es dado el ser enteramente virtuoso, sino feliz en cuanto es virtuoso y se reconoce bueno, porque nuestra felicidad se halla mezclada con dolores, de la propia manera que nuestra virtud con defectos.

Aun a riesgo de repetición insistiremos sobre este punto, por lo mismo que son pocos los que se detienen a examinarlo bajo su verdadero aspecto. Puesto que el hombre de bien no lo es absolutamente, por los defectos inherentes a su naturaleza, no obstante que sea feliz en razón del bien que posee, es también desgraciado a causa de sus debilidades. Si la bondad de un hombre no es positiva y bien determinada, sino calculada y restricta a lo preciso para no merecer vituperios, su bienestar o sus goces irán acompañados de un descontento moral tanto mayor cuanto más próximo se vea de ser malo: de donde se sigue que el hombre de bien con la conciencia de serlo, se estimará venturoso en todo aquello en que se re-[fin de folio 98]conozca bueno; y que el hombre de dudosa moralidad, aun en medio de sus goces fortuitos sentirá el descontento de sí mismo por cuanto sabe que no es lo que debiera ser. En términos que el mayor grado de felicidad, y la que no es eventual por nacer del sujeto [subrayado] y residir en la persona, pertenece con seguridad al justo, y por tanto es verdadera la proposición que arriba aventuramos.

Muchos, desconociendo la naturaleza del hombre, entienden que la felicidad consiste en los goces materiales y externos, colocándola precisamente en la parte inestable de la vida, cuando debieran buscarla en la conciencia, puesto que el bien y el mal no son entes que residan fuera del yo [subrayado],

sino resultados de las relaciones del alma con las cosas exteriores a las cuales juzga buenas o malas según la perjudiquen o favorezcan en el conveniente desarrollo de su actividad: de forma que esencialmente considerada, la felicidad no es objetiva [subrayado] sino subjetiva [subrayado], y a título de tal, un hecho de conciencia, consistiendo en saber [subrayado] el alma que su situación es buena por cuanto no se encuentra contrariada en el legítimo desarrollo de su actividad. De donde se infiere, que como para ser legítimo [subrayado] ese desarrollo es preciso que sea dirigido [subrayado] al bien, y quien dice dirección [subrayado] dice ejercicio voluntario [subrayado], dice libertad [subrayado] en suma, la raíz de la felicidad reside en el libre albedrío, y que aquel será más feliz, que sepa con-[fin de folio 99]servarse más libre, más señor de sí mismo para hacer buen uso de sus facultades mentales, y para dominar las cosas externas en vez de ser dominado por ellas. El hombre esclavo de los goces materiales, de los vaivenes de la opinión del vulgo, y de las vanidades caprichosas de la sociedad, difícilmente será feliz porque se ha despojado de su independencia y ha colocado su bienestar donde él no puede afincarlo.

El mérito y la virtud traen ordinariamente por consecuencia el bienestar material, y las consideraciones y respeto de los otros hombres, siempre que estos conozcan la existencia del mérito y se muevan a premiarlo. Ciertamente que algunas veces no sucede así, pero eso [tachado: por lo que] no prueba que la virtud sea ineficaz para la adquisición de los bienes externos, sino que los hombres yerran en sus juicios por ignorancia, o son injustos por dejarse llevar de pasiones malévolas. En este sentido la virtud desgraciada es un testimonio de los extravíos del hombre, que dan origen a infinitas monstruosidades morales; es una excepción del orden, y de ninguna manera prueba que la consecuencia natural de la virtud sea la desgracia.

Recapitulando todo lo que hemos dicho concluiremos: que el bien y la felicidad son inseparables en nuestra alma: que el bien es el principio y la condición de la felicidad; y que esta es la consecuencia natural, la medida y premio de la sólida virtud. [fin del folio 100]

Lección 15a

De la felicidad considerada en el atractivo que tiene para el alma

De lo que hemos dicho anteriormente resulta que el fin del hombre es el bien [subrayado], y que este fin es complejo pues además del bien contiene la felicidad [subrayado]: probaremos que el bien es obligatorio [subrayado], y asentamos que la felicidad es atractiva [subrayado], que bajo este respecto no envuelve obligación, por cuanto no se refiere al principio racional sino al sensitivo, que son los dos elementos de la ley moral. Aquella segunda proporción es lo que ahora vamos a explicar: entendiéndose que cuando decimos que la felicidad no es obligatoria, no pretendemos afirmar que el hombre no tenga obligación de practicar todas las acciones que puedan conducirle a ella [tachado:felicidad], pues como por precisión han de ser buenas, es claro que le serán dictadas por la razón: queremos decir que en presencia del doble fin de las acciones humanas, es del bien de donde nace la obligación, porque la [fin de folio 101] felicidad solicita y atrae, pero no obliga. [tachado: Ante todo explicaremos qué es atractivo [subrayado]

Desde que en nuestra mente concebimos una situación que deba sernos agradable, aspiramos a entrar en ella y asegurarnosla, llevados por un movimiento de atracción, amándola y deseándola. De consiguiente, el atractivo en los seres o en los sucesos es la propiedad de hacerse amar y desear, que en cuanto se manifiesta influye sobre nuestra sensibilidad inclinándola poderosamente hacia el punto de atracción, así como en presencia del bien los dictados de la razón nos determinan [tachado: inclinan] a seguirlo. La felicidad en particular, según dijimos, al hablar de la obligación, no destruye el libre albedrío por el hecho de manifestársenos, pues siempre nos queda el señorío suficiente sobre nosotros mismos para resistir a las primeras solicitaciones, deliberar y decidírnos con independencia, sin dejar por eso de sentir el influjo del atractivo.

Siendo diversas las especies de felicidad, también lo son recíprocamente las del atractivo, lo cual de suyo se comprende sin mayor explicación después de lo dicho en las dos Lecciones últimas. Bástenos indicar que todas las especies de felicidad, ora sea la de pura conciencia o la que proviene de la sensación, ora la relativa a la sociedad, o la que se funda en la fe religiosa, tienen su atractivo peculiar, su modo es-[fin de folio 102]pecial de excitar el amor y el deseo.

Tampoco es menester probar que el grado del atractivo está en razón directa de lo intenso de la felicidad, de su pureza y permanencia. Una situación nada más que grata, tiene para nosotros menos atractivo que una situación de extraordinaria ventura: aquella nos inspira gusto e inclinación tranquila y moderada: esta nos conmueve profundamente, y su perspectiva surexita [?] en alto grado la sensibilidad; porque en el mundo moral lo mismo que en el físico, los efectos son conformes a la naturaleza de las causas. [Fin de folio 103]

Lección 16a

Unión de la obligación y del atractivo. Moral del deber y del amor.

Dejamos hecha la conveniente separación entre la obligación y el atractivo, atribuyendo a cada uno de estos dos motivos la parte de influencia que le corresponde en nuestras resoluciones: el origen del primero lo encontramos en la autoridad de la razón con el carácter de precepto, y se expresa por una fórmula imperiosa, tal como: es menester - debe hacerse esto [todo subrayado]: pusimos el origen del segundo en los movimientos de la sensibilidad con el carácter de mera inclinación, en términos que si fuéramos a expresarlo nos valdríamos de la fórmula: me place - deseo esto [todo subrayado]. Tales son los dos elementos de la ley moral: veamos ahora cómo se combinan y armonizan.

A priori podríamos decir que en efecto se hallan combinados, puesto que estando demostrada la unión del bien y la [fin de folio 104] felicidad, lo está lógicamente la de la obligación y el atractivo; y el análisis que de nuestros deberes hicimos en otras Lecciones confirma aquella deducción, habiendo visto que los deseos arreglados y conformes a nuestra naturaleza no pueden menos de concordar con los preceptos de la razón, por dirigirse entrambos a un mismo fin, y por la íntima conexión de estos dos hechos, pues en efecto las [porque toda] determinaciones de la voluntad presuponen [tachado: una] deliberación [subrayado] seguida de un juicio acerca de lo que juzgamos ordenado y bueno, [agregado al margen: es decir, ejercicio racional de la inteligencia, y movimiento análogo de la sensibilidad].

Es condición de la naturaleza humana complacerse en el orden y padecer en el desorden; y esto no solo en los hechos prácticos de la vida, sino aun en las abstracciones científicas: así un matemático [tachado: por ejemplo] siente positivo placer cuando alcanza el descubrimiento de alguna verdad, porque encuentra confirmado en la demostración el orden y exactitud de sus pensamientos. El error nos desagrade porque indica un trastorno de ideas inconformes a la realidad de las cosas, o lo que es lo mismo, fuera del orden. Por manera que el orden [subrayado] es la condición fundamental del placer puro, y su presencia nos alegra e infunde [tachado: inspira] amor, así como su ausencia nos entristece y su perversión nos es odiosa: pero el orden [subrayado] tanto quiere decir como el bien [subrayado]; luego en el seguimiento del bien obe-[fin de folio 105]decemos los dictados de la razón y los impulsos del amor: el bien nos obliga [subrayado] y nos atrae [subrayado], moviéndonos por entrambos principios siempre combinados de la obligación y el atractivo, ora predomine el primero como en las determinaciones puramente justas, ora el segundo como en las que tienen por objeto la inocente recreación y la mera [tachado: placer] utilidad.

De forma que el examen metafísico de la ley moral nos demuestra en ella dos elementos felizmente combinados, los cuales corresponden a los dos principios de que se compone nuestra naturaleza: el elemento racional cuyo asiento está en el espíritu, y es el regulador de las acciones; y el elemento sensitivo compañero inseparable de la sensación, contingente y subordinado como ella. Si en buena psicología hemos de aceptar la dualidad de la naturaleza humana, en buena moral debemos admitir también la dualidad de los motivos de acción: tan incompleto sería un sistema de moral que repudiase cualquiera de ellos, como lo son el espiritualismo y el sensualismo en psicología. Distante nuestra escuela por igual del materialismo y del idealismo psicológicos, lo está asimismo en moral de la rigidez ascética de los estóicos, y de la molicie [tachado: afeminación] de los sectarios de Epicuro: acepta el deber y el placer, la obligación y el atractivo como elementos inseparables de la verdadera ley moral, porque [fin de folio 106] así se encuentran en la conciencia y en los hechos externos de la vida humana.

Son, pues, dos móviles en armonía, aunque distintos entre sí, los que contribuyen a determinar nuestra voluntad y nuestras acciones; pero de tal manera combinados, que cuando uno de ellos es menos poderoso, el otro adquiere mayor influencia, en términos que la obligación es más rigurosa a medida que el atractivo es menos eficaz, y recíprocamente es más poderoso el atractivo conforme la obligación sea menos estricta. En un simple acto de probidad, verbigracia, obedecemos inmediatamente los dictados de la pura razón: en un acto de entusiasmo seguimos de pronto el impacto de la emoción, porque en el entusiasmo no cabe la frialdad del raciocinio, dominándonos entonces el ímpetu del sentimiento. La verdadera moral, la ciencia del bien y de la felicidad, de la virtud y del bienestar que es su consecuencia, se dirige simultáneamente a la razón y a la sensibilidad, y por medio de preceptos y alicientes, prescribe la ley de la conducta: moral del deber y del amor, que siendo más completa que la del deber sin el amor, o la del amor sin el deber, comprende mejor que una y otra el doble y demostrado fin de la existencia humana.

Si en vez de considerar este fin [fin de folio 107] en su totalidad no se atiende más que a una de sus partes haciéndose cargo del bien pero no de la felicidad, el sistema de doctrinas que sobre esta base única se levante es el que llamamos moral del deber [subrayada la expresión], cuyo principio cardinal será “buscar el bien, y nada más que el bien”: sistema que contiene la verdad, pero no toda la verdad moral; puesto que nuestro destino no es tan solo buscar y seguir el bien practicándolo en las acciones, sino gozar además

el placer que estas acciones nos procuran: a la obligación de perfeccionarnos va unido el contento de haberlo conseguido, y el amor a la perfección, pues son hechos inseparables cuya división en moral produce sistemas incompeltos en los cuales predominará la rigidez intolerante o el egoísmo, según estriben en el principio de la obligación pura del bien o del mero amor a la felicidad. Si en la consideración del fin a que tiende la naturaleza humana se prescinde del bien para atender exclusivamente a la felicidad, entonces resulta otro sistema incompleto que pudiéramos llamar moral del amor [expresión subrayada] por el principio que adopta. Procurarse la felicidad por el placer que de ella resulta y sin consideración al bien de donde se deriva, es convertir al placer en ley moral, y colocarse en un terreno falso sin senda segura, cayendo desde luego en todos los extravíos de la sensualidad.

La moral del eclecticismo es ciertamente más verdadera y comprensiva que [tachado: aquella] [fin de folio 108] los dos mencionados sistemas. Ella distingue y concilia entrambos principios, sin confundir el bien con la felicidad, ni recomendar el primero con perjuicio de la segunda o viceversa: acepta uno y otro elemento de la ley moral, demostrando su íntima conexión, porque así lo pide la dualidad de la naturaleza humana, y poniendo en el bien el origen del deber, y el del placer en la felicidad inseparable de la virtud. Por esta conciliación de los dos principios, comúnmente separados en la moral de las otras escuelas filosóficas, ha recibido la de la ecléctica el nombre de moral del deber y del amor [subrayada toda la expresión], puesto que así se dirige a la razón como a la sensibilidad por medio de preceptos y alicientes, siendo la base de su doctrina “conducirse bien, y gozar de los resultados que proporciona la buena conducta”. Léjos de condenar los placeres como contrarios a la pureza del alma, los recomienda siempre que sean regulados por la razón y no se antepongan a los deberes, concordando en esta parte la moral con las demostraciones psicológicas, donde vimos que las pasiones son un móvil poderoso de perfección. Ser fieles a nuestra naturaleza procurando constantemente nuestra perfección: no abdicar jamás el señorío de nosotros mismos: buscar los placeres legítimos y gozar de ellos con moderación; he aquí el resumen de la moral ecléctica. [fin de folio 109]

La moral es la ciencia de las reglas que deben regir nuestra conducta. Divídese en dos partes: la una enteramente especulativa y la otra enteramente práctica. En la primera se establece la existencia en la conciencia humana de las nociones del bien, del deber, de la virtud: en la segunda se aplican estas nociones fundamentales a las diversas circunstancias de la vida. La parte especulativa constituye la ciencia misma del deber: la parte práctica la ciencia de nuestros deberes. Entre ellos hay algunos que se contienen en la esfera de la actividad personal, y se llaman deberes individuales: otras van más allá y caen en la esfera de actividad social, y se llaman deberes sociales. Nuestros deberes sociales se diferencian por su naturaleza y por su importancia, según que nuestros semejantes se nos presentan como hombres, como ciudadanos y como naciones: de aquí los Derechos natural, político y de gentes. Enumeradas las diversas partes de la moral, resta unir las entre sí, y formar un verdadero cuerpo de ciencia. Para esto es menester encontrar en la observación de los hechos una fórmula simple y de una verdad evidente, bastante práctica para que cada una de ellas pueda deducirse rigurosamente de la fórmula. Ella será, por tanto, el principio de todas nuestras creencias morales y políticas. Ni el entusiasmo, ni los ejemplos, ni las inspiraciones de la conciencia bastan para ser virtuoso porque son transitorias: la ciencia [subrayado] no más es permanente, y con ella las virtudes viriles.

La ciencia es un conocimiento sin duda; pero ella no es todos los conocimientos. La percepción del estado de los objetos exteriores es engañosa casi siempre, porque nuestros sentidos son imperfectos y engañadores.

El hecho, la ley empírica, y el principio necesario, forman los tres grados sucesivos del pensamiento humano. El pensamiento atraviesa rápidamente por el hecho, se detiene algunos instantes en la ley empírica, y no reposa sino en el seno del principio necesario. Con [fin de folio 110] efecto no hay seguridad, ni quietud, ni felicidad para el pensamiento, sino cuando llega a un punto de saber que ya no tiene qué preguntar ni qué pedir explicaciones. Ahora bien, el hecho [subrayado] no es el término natural del pensamiento, porque tiene una razón que el entendimiento puede ignorar pero que concibe necesariamente, una razón que es exterior y superior al hecho. La ley empírica tiene también su razón, ni se basta a sí misma, ni contiene su principio de existencia. Tan solo la ley necesaria, la verdad necesaria se explica por sí misma. Un cuerpo cae (hecho [subrayado]): por qué? Por la gravitación terrestre (ley empírica): ¿cuál es la razón de la gravitación terrestre? La ley de atracción universal (verdad necesaria), porque si pregunto cuál es su razón, la ciencia no tiene ya que responderme; porque a tal altura es imposible cualquier explicación. He aquí la ciencia: luego la ciencia es el conocimiento de la verdad absoluta [toda la expresión subrayada]

Lo absoluto existe sin duda independientemente de la intuición del entendimiento, pero no se revela a él sino en lo relativo y por lo relativo: el principio se oculta bajo el hecho, la razón bajo la observación. La ciencia tiene por objeto y por fin el principio [subrayado]; pero tiene por materia y por condición al hecho: cierto que es obra de la razón, pero de la razón ayudada por la observación. Este es el método. Omnia in observationibus.

Si la ciencia carece de lo absoluto, pierde su fuerza, su gran dignidad y su belleza: si se aparta de la observación deja de ser positiva y cae en hipotética.

Luego si todo depende de la observación, el problema moral se reduce a una cuestión de hecho, para cuya resolución no invocaremos las definiciones, ni el raciocinio ni las hipótesis: tan solo apelaremos a la experiencia. Guárdese para cada ciencia su método: para el escolasticismo la definición; para la geometría el raciocinio; para la antigua metafísica la hipótesis; para la filosofía actual la observación.

¿Existirá dentro de mí mismo un hecho [subrayado] que conten-[fin de folio 111]ga el principio moral absoluto que busco? Examinemos: 1o La sensación -gozar, sufrir, amar, aborrecer- bien, mal- Principio: huye el dolor, busca el placer. No es absoluto, indispensable. Hay casos en que debo [subrayado] huir el placer y decidirme por el dolor, so pena de infamia: luego este hecho no contiene el principio que busco, y la sensación queda excluida. Vamos a las pasiones: sentir [subrayado] es también amara o aborrecer, temer o esperar. Principio: “busca el objeto de su amor o sus esperanzas; huye el de su odio o su temor”. Tampoco es absoluto, obligatorio. Hay casos en que es necesario [subrayado] sobreponerse al temor o renunciar a una esperanza so pena de cobardía o avaricia y egoismo: luego quedan excluidas también las pasiones, porque tampoco dan la verdadera ley moral.

¿Pero qué cosa es sensación? ¿qué son pasiones? Meras modificaciones y no actos [subrayado] del Yo. Es cierto que se producen en el Yo, sin lo cual no caerían bajo la jurisdicción de la conciencia; pero el Yo es

sujeto y no causa de la producción de los fenómenos sensitivos; y se prueba con observar que estos se desarrollan sin la voluntad, y aun a pesar de la voluntad del Yo.

Hay pues, en el fondo de nuestra conciencia otro hecho que si bien es menos aparente que la sensibilidad, no por eso es menos profundo ni menos íntimo: un hecho que revela la espontaneidad, la personalidad, la esencia propia del ser humano, inmutable en su unidad y en su identidad. Ora sufra o goce, tema o espere, estas afecciones varían sin cesar; pero Yo permanezco siempre el mismo. Yo me observo, y encuentro que a la vez soy sujeto y causa; sujeto en las sensaciones; causa en los actos voluntarios que sobrevienen en mi conciencia. Por esta razón me distingo y me separo de lo que no es Yo.

El Yo puede observarse y resistir a todas las fuerzas exteriores, reirse del dolor y renunciar al placer; porque el Yo es una fuerza también; puede continuar o suspender su oposición, porque el Yo es señor de la voluntad: luego el Yo es libre. [fin de folio (numerado 116) correcto: 112]

El hombre es Libre

Conozco que el hombre solamente es libre en la esfera de los actos voluntarios; pero allí lo es plena y absolutamente: allí desafía a la tiranía de las causas exteriores. Y el verdadero santuario de la libertad es la voluntad.

He aquí un hecho[subrayado] nuevo y positivo que debe conducirnos a graves consecuencias.

Yo soy una fuerza libre: no debo, pues, confundirme con las fuerzas ciegas, mecánicas o instintivas que tienen su asiento en la naturaleza y en los cuerpos: a título de fuerza libre, me reconozco una persona, un alma, un entendimiento, aunque en pugna con las cosas, con el cuerpo y con la materia. Esto me dice la conciencia.

¿Qué piensa mi razón cuando reflexiona sobre esto? ¿qué principio moral establece sobre este hecho? Mi razón no puede poner en paralelo la libertad y la fatalidad, la persona y la cosa, el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, sin proclamar la evidente superioridad de la libertad sobre la fatalidad, de la persona sobre la cosa, del alma sobre el cuerpo, del espíritu sobre la materia. Por donde quiera que reconoce al ser libre, a la persona, al alma, al espíritu, proclama que hay un principio noble y santo, opuesto a la cosa, al cuerpo y a la materia, que declara sin valor y sin dignidad. Ahora bien, puesto que ese principio verdaderamente divino se halla en mí, puesto que es Yo enteramente, ¿no tengo un deber, y un deber absoluto de ser fiel y de no degradarme? “Dios me ha hecho libre; luego debo permanecer libre”.

Tal es el principio [subrayado] que hemos encontrado. Veamos si satisface a todas las condiciones de una verdadera ley moral. Es simple, porque decir: “Eres libre, permanece libre” - es como si dijéramos “sé fiel a tu naturaleza que es la libertad”. Séquere naturam [subrayado], como decían los Estoicos. [fin de folio (117) correcto 113]

Es absoluto, es decir, verdadero para todos los casos, y en todo lugar. ¿Dónde, cuándo y cómo no será un deber [subrayado] para el hombre el permanecer persona [subrayado] y no confundirse con las cosas [subrayado]?

Es obligatorio, porque mi razón me dice: “Eres libre, pues permanece libre” -No me propone un consejo, sino que me impone una obligación.

Es inmediato e irreductible, porque no descansa en ningún principio anterior ni superior, y porque se basta plenamente a sí mismo.

En fin, es fruto de la experiencia, porque no lo debemos a la especulación, sino a la observación. No lo hemos hecho bajar penosamente y a fuerza de lógica de un mundo ideal; lo hemos sacado de la fuente de la realidad, de la realidad íntima y viva, del manantial de la conciencia. -Vamos a las consecuencias.

Yo soy persona: ¿Cuál debe ser mi conducta con respecto a las cosas? -Puedo y aun debo ponerme en comunicación con los objetos que nos rodean, mezclarme, pero jamás confundirme con ellas. Mi ley eterna es la independencia de la persona en presencia de las cosas, del espíritu en presencia de la materia. Todo comercio entre estos dos principios es una profanación del principio superior, y cuanto más íntimo sea este comercio, más impía es la profanación. Si termina por la absorción de la persona en las cosas, del espíritu en la materia, engendra al suicidio moral del Ser humano. Si un hombre se entrega a algún exceso en el uso de los alimentos necesarios para el sostenimiento de la vida, entonces el Yo abrumado pierde su vigor y su actividad, se abandona a las impresiones exteriores, vive bajo las leyes como bajo el capricho del no-yo; es su esclavo, y esta esclavitud le degrada, porque proviene de un principio inferior.

Consideremos ahora al hombre en sus relaciones con el hombre. Yo encuentro a un hombre e ignorando su cualidad de libre, podré tratarlo como si fuera cosa [subrayado], apropiármelo, castigarlo, matarlo. Pero con una sola palabra me desarmaría: “Soy libre” me dice, y al instante conozco que perecen cuantos derechos me atribuía sobre él: comprendo [fin de folio (112) correcto 114] que como ser libre es mi semejante, mi igual, mi hermano, y que es santo e inviolable como yo mismo. Hago extensivo este respeto hacia la persona humana a los demás hombres, y establezco la base de las relaciones sociales. Todos los hombres son iguales, no en sensibilidad, en inteligencia o en fuerzas físicas, sino en libertad: algunos pensarán con más o menos profundidad, sentirán con mayor o menor intensidad, tendrán fuerzas más o menos enérgicas; pero no serán más o menos libres: o son libres, o no lo son, no hay medio.

No se nos diga que fundando la ley moral sobre la libertad exaltamos el orgullo del Yo, que le llamamos egoísmo y lo suscitamos contra la sociedad. Sí, queremos que el individuo sienta su libertad, su dignidad, sus derechos; pero queremos también que reconozca la libertad, la dignidad y los derechos de sus semejantes.

Luego el principio [subrayado] es verdadero, bueno, social: sigamos con sus consecuencias.

1a Consecuencia. Si la persona humana es santa, lo es en toda su naturaleza, y particularmente en sus actos interiores, en sus afecciones, en sus pensamientos, en sus determinaciones voluntarias. De aquí el respeto que debemos a la filosofía, a la religión, a las artes, a la industria, al comercio, a todas las producciones de la libertad, y digo respeto [subrayado] y no tolerancia [subrayado], porque no se tolera al derecho, se le respeta.

2a consecuencia. Mi libertad que es santa, tiene necesidad, para manifestarse en lo exterior, de un instrumento que se llama el cuerpo [subrayado]: el cuerpo participa, pues, de la santidad de mi libertad: es inviolable. De aquí el principio de la libertad individual.

3a consecuencia. Mi libertad para manifestarse como agente en lo exterior, tiene necesidad de un teatro, o de una materia, o en otros términos, de una propiedad [subrayado] o de una cosa [subrayado]. La cosa y la propiedad participarán entonces de la individualidad de mi per-[fin de folio (numerado 113) correcto 115]sona. Por ejemplo: me apodero de un objeto del que he hecho un instrumento necesario para el desarrollo exterior de mi libertad, y digo: esta cosa me pertenece porque no es de ninguno: desde entonces la posee legítimamente. Así es que la legitimidad de la posesión descansa en dos condiciones: porque si poseo [subrayado] es en calidad de ser libre: suprimase la actividad libre, y quedará destruido el principio de trabajo. Pero es evidente que tan solo por medio del trabajo puedo asimilarme la propiedad o la cosa, y si la poseo es porque me la asimilo. La actividad libre es, pues, el principio del derecho de propiedad, pero no basta para legitimar la posesión. Aunque todos los hombres sean libres, y todos puedan asimilarse una propiedad por medio del trabajo, no se infiere que todos [subrayado] tengan derecho a todas [subrayado] las propiedades. Para que yo posea legítimamente no basta que pueda trabajar y producir, es menester además que me asista el derecho de ocupación originaria (tradición [signos ilegibles ¿etcétera, etcétera])). En resumen: si el trabajo y la producción son el principio del derecho de propiedad, el hecho de la ocupación originaria es su condición indispensable.

4a consecuencia: Poseo legítimamente: tengo, pues, el derecho de hacer de mi propiedad el uso que más me acomode; tengo el derecho de donarla [etcétera]. Tengo también el derecho [subrayado] de transmitirla; porque desde el instante en que un acto de libertad ha consagrado mi donación, permanece tan santa después de mi muerte como durante mi vida. Luego del derecho de propiedad se deducen naturalmente los derechos de donación y de transmisión hereditaria.

He aquí los derechos del hombre, tales como los reconoce y formula la razón. Son permanentes, invariables e imprescriptibles, porque para perderlos era menester que el hombre dejase de ser libre, es decir, que dejase de ser hombre, y esto no es posible en el orden moral de las cosas.

Estos derechos nada tienen de común con los otros que conciernen a la organización de los poderes sociales o gubernativos, [fin de folio (114) correcto 116] que no son universales ni imprescriptibles, porque el ciudadano no los debe a su cualidad de ser libre, ni de ahí emanan, sino de una convención social. Y para gozar de ellos y ser funcionario, no basta ser hombre, es menester además ofrecer al legislador garantías de capacidad moral y de influencia social.

(Si los poderes sociales y sus derechos no son el resultado de una aceptación voluntaria de parte de los asociados, serán entonces una verdadera usurpación fraudulenta de parte de los que la ejercen: luego lo que los reyes llaman legitimidad es una verdadera usurpación bien ilegítima- Esto no es Cousin pero se infiere) [fin de folio (115) correcto 117]

B. Tabla comparativa de constituciones del siglo XIX en Colombia:

Criterios comparativos/constituciones		1821		1830		1832		1843		1853		1858		1863	
Denominación		República de Colombia		República de Colombia		Estado de la Nueva Granada		República de la Nueva Granada		Nueva Granada		Confederación Granadina		Estados Unidos de Colombia	
Invocaciones		En el nombre de Dios, Autor y Legislador del Universo		En el nombre de Dios supremo legislador del Universo		En el nombre de Dios, Autor y Supremo Legislador del Universo		En el nombre de Dios, Padre, Hijo i Espíritu Santo		En el nombre de Dios Legislador del Universo i por autoridad del pueblo		Bajo la protección de Dios omnipotente, Autor i Supremo legislador del Universo		En nombre i por autorización del Pueblo i de los Estados Unidos Colombianos	
Condiciones de nacionalidad	Hombres libres nacidos en el territorio e hijos de estos	Art. 4: 1.		Art. 8, 9: 1 y 2		Art. 4, 5: 1 y 2.		Art. 4: 2							
	Radicados en Colombia al tiempo de la transformación política	Art. 4:2				Art. 5: 1		Art. 4: 1							
	Extranjeros que obtengan nacionalidad	Art. 4: 3		Art. 8, 10: 1-4		Art. 6: 1-4		Art. 5: 1-6		Art. 2: 2		Art. 3: 3		Art. 31: 3-4	
	Esclavos libertos e hijos de esclavas nacidos libres					Art. 5: 5-6		Art. 5: 4-5							
	Quienes cumplan los deberes de respetar la constitución y la ley, aportar a los gastos públicos y defender la nación	Art. 5		Art. 11: 1-5		Art. 7: 1-4		Art. 6: 1-4							
	Individuos nacidos en el territorio y sus hijos									Art. 2: 1		Art. 3: 1; Art. 4: 1		Art. 31: 1-2	

	Enajenación mental	Art. 17: 1		Art. 16: 2		Art. 10: 2		Art. 10: 3				Art. 5: párrafo			
	Serviente doméstico			Art. 16: 3		Art. 10: 3									
	Deuda con fondos públicos	Art. 17: 4		Art. 16: 4		Art. 10: 4		Art. 10: 2							
	Vagos y ebrios	Art. 17: 2		Art. 16: 5 y 6.		Art. 10: 5									
	Deudores	Art. 17: 3		Art. 16: 7											
	Causa criminal	Art. 17		Art. 16: 8		Art. 10: 6	Hasta ser absueltos	Art. 10: 1		Art. 4	Hasta rehabilitación	Art. 5: párrafo			
	Interdicción judicial			Art. 16: 9		Art. 10: 7		Art. 10: 4							
Menciones a derechos		Título VIII: Disposiciones generales		Título IX: de los derechos civiles y las garantías		Título X: Disposiciones generales		Título XII: Disposiciones varias		Capítulo I: De la República de la Nueva Granada y de los Granadinos, Art. 5		Capítulo V: de los derechos individuales		Capítulo II, Sección segunda: garantía de los derechos individuales	
Derechos consagrados:	Libertad de imprenta	art. 156	Limitado	Art. 151	Limitado	Art. 198-199	Limitado	Art. 163	Limitado	Art. 5: 7.		Art. 56: 4	Absoluto	Art. 15: 6 y 7.	Absoluto
	Peticiones al gobierno	art. 157	Limitado	Art. 154	Limitado	Art. 203	Limitado	Art. 164				Art. 56: 12.		Art. 15: 12	
	Seguridad personal y derechos procesales	Art. 158-176		Art. 138-145		Art. 182-192		Art. 158-161		Art. 5: 2 y 10.		Art. 56: 1.		Art. 15: 2 y 4.	
	Derecho de propiedad	Art. 177	Limitado	Art. 146-148		Art. 195-197		Art. 162		Art. 5: 3.		Art. 56: 3.		Art. 15: 5.	
	Libertad de industria	Art. 178	Limitado	Art. 149-150	Limitado	Art. 193-194				Art. 5: 4.		Art. 56: 6.		Art. 15: 9.	
	Igualdad legal			Art. 136		Art. 181				Art. 5: 10.		Art. 56: 8.		Art. 15: 13.	

C. Modelos visuales de Santa Bárbara mártir.



Ilustración 10. Jan Vierix (1544-1625). *Santa Bárbara virgen y mártir*. 1612? Grabado a partir de diseño de Jan van der Straedt (Stradanus, 1523-1605), publicado por Philip Galle (1537-1612)

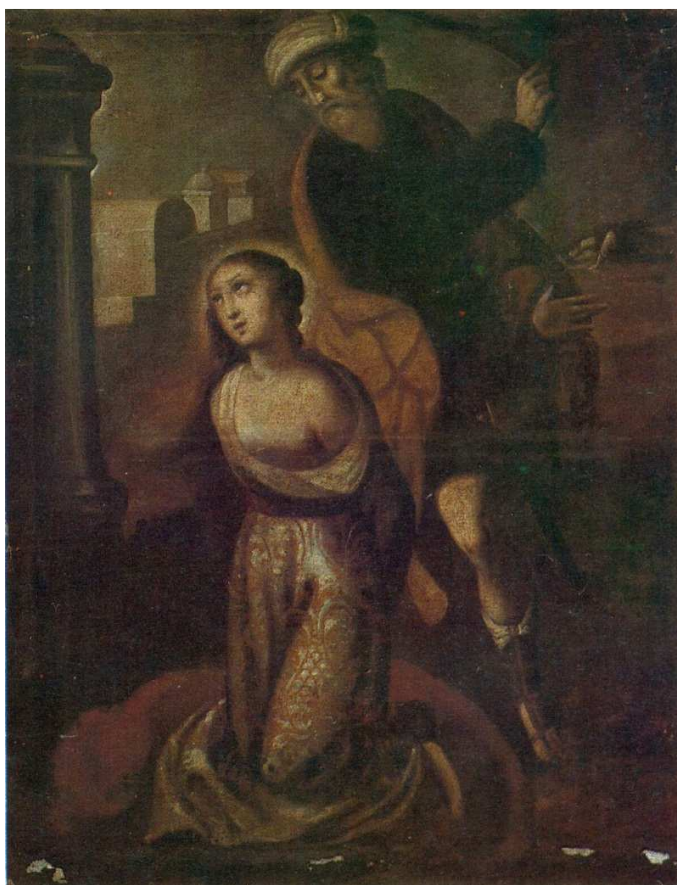


Ilustración 11. Baltasar Vargas de Figueroa (1629-1667). *Santa Bárbara mártir*. s. XVII. Colección Lozano Ortiz. Bogotá, Colombia.